

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**Mushaf Utman en al-Ándalus y el Magreb a través de las crónicas
musulmanas: estudio y análisis de estas fuentes**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Kamal A. Bouayed Baghdadli

Director

Soha Abboud Hagggar

Madrid, 2018

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA
Instituto Ciencias de las Religiones



**Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb a
través de las crónicas musulmanas: estudio y
análisis de estas fuentes.**

Memoria presentada para optar por el grado de Doctor por

Kamal A. Bouayed Baghdadli

Bajo la dirección de la doctora

Soha Abboud Haggar

Madrid, 2017

A mi padre Mahmoud Agha...
...por guiarme desde el más allá hacia el
encuentro de Muṣḥaf ‘Uṭmān,
A mi madre Fátima...
...por estar siempre a mi lado,
A mis tres hijos Iram, Nadir y Manar...
...por llenarme,
A mi mujer Nawal...
...por dejarme ver la vida con sus ojos...

Esta Tesis no hubiera podido llevarse a cabo sin el apoyo y estímulo de mi familia que me han alentado en todo momento y a la que agradezco su paciencia por haber tenido que soportar mi ausencia durante su elaboración.

Quisiera agradecer a mi Directora, la Dra. Soha Abboud Hagggar, quien me apoyó en mi idea original para realizar esta Tesis, así como el haberme introducido en el estudio de la historia de al-Ándalus, del Magreb y del nacimiento del Islam. Su inestimable ayuda y supervisión constante me han estimulado en todo momento permitiéndome llevar a buen término esta investigación.

Asimismo, quisiera agradecer a la Dra. Amira K Bennison, historiadora de Oriente Medio y en la actualidad lectora en la Facultad de Oriente Medio y Estudios Islámicos de la Universidad de Cambridge. por su amabilidad y su predisposición por facilitarme sus trabajos alrededor de los Almohades y de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb.

Del mismo modo quisiera expresar mi agradecimiento a todo el personal de la Biblioteca del Departamento de Estudios Islámicos de la Facultad de Filología de la UCM así como al personal de la Biblioteca Islámica de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) por su disposición y especialmente a Luisa Mora Villarejo, Jefe de Servicio de la Biblioteca Islámica "Félix María Pareja".

Indice:

1. Resumen tesis	9
1.1. Resumen Español	11
1.2. Resumen Inglés (Summary)	13
2. Introducción	15
2.1. Motivaciones	17
2.2. Hipótesis	20
2.3. Objetivos	23
2.4. Metodología	26
2.4.1. Inicio de la investigación	27
2.4.2. Delimitación del número de las fuentes	32
2.4.3. Lista de los 21 Cronistas	38
2.4.4. Metodología de uso y análisis de la cadena de transmisión	73
2.4.5. Pasos y estructura del análisis de las fuentes	82
2.4.6. Criterios de redacción	84
2.4.7. Transliteración	87
3. Muṣḥaf ‘Uṭmān	89
3.1. Introducción	91
3.2. Colecta de Muṣḥaf ‘Uṭmān	101
3.3. Manuscrito y texto de muṣḥaf ‘Uṭmān	112
4. Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus a través de las fuentes árabes	115
4.1. Introducción	117
4.2. Muṣḥaf ‘Uṭmān en la Córdoba de los Omeyas	123
4.2.1. Referencias históricas del Muṣḥaf	123
4.2.2. Crítica y conclusiones	177
4.3. Muṣḥaf ‘Uṭmān en la taifa de Córdoba	183
4.3.1. Referencias históricas del Muṣḥaf	183
4.3.2. Crítica y conclusiones	187

4.4. Muṣḥaf ‘Uṭmān en la Córdoba de los Almorávides	189
4.4.1. Referencias históricas del Muṣḥaf	189
4.4.2. Crítica y conclusiones	192
5. Muṣḥaf ‘Uṭmān en el Magreb a través de las fuentes árabes	195
5.1. Introducción	197
5.2. Muṣḥaf ‘Uṭmān en el Marrakech de los Almohades	201
5.2.1. Referencias históricas del Muṣḥaf	201
5.2.2. Crítica y conclusiones	261
5.3. Muṣḥaf ‘Uṭmān en el Tlemcen de los Ziyánidas	268
5.3.1. Referencias históricas del Muṣḥaf	268
5.3.2. Crítica y conclusiones	283
5.4. Muṣḥaf ‘Uṭmān en el Fez de los Meriníes	284
5.4.1. Referencias históricas del Muṣḥaf	284
5.4.2. Crítica y conclusiones	300
6. Conclusiones	303
7. Bibliografía	315
7.1. Fuentes antiguas	317
7.2. Fuentes contemporáneas	324
8. Acontecimientos más importantes	339
9. Anexos	345

1. Resumen tesis

1.1 Resumen Español

Las escasas fuentes antiguas acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb, los debates acerca de su autenticidad y destapar el verdadero papel que jugó este manuscrito en cada orilla del mediterráneo me llevaron a emprender la investigación de esta tesis del manuscrito más famoso del Corán, aquel Libro que se heredaban en al-Ándalus y el Magreb los Emires, los Califas, y los soberanos ostentándolo como reliquia sagrada tanto en los actos religiosos como en las campañas militares buscando su bendición y su protección, y que tuvo en el periodo de seis siglos tanta influencia social, religiosa y geopolítica como pocas reliquias han tenido a lo largo de la historia de la humanidad.

Tras consultar una amplia bibliografía y estudios al respecto, he observado una aparente falta de síntesis de las crónicas medievales así como unas verdaderas lagunas en el análisis de las cadenas de transmisión por lo que pretendo con esta tesis, a través de una profunda investigación de las fuentes, a la vez empírica y exhaustiva, probar con una lectura comparada de los textos de los cronistas medievales que mencionaron Muṣḥaf ‘Uṭmān que la elevación de esta reliquia al rango de mito auténticamente vivido y adoptado como objeto de veneración y de creencia religiosa en el seno de pueblos y dinastías de al-Ándalus y el Magreb mantuvo a lo largo de los siglos y a manos de numerosos soberanos su carácter sacro y su aspecto protector, aunque su uso se instrumentalizó tanto como talismán que como símbolo de legitimización y de cohesión social.

Para ello, y aportando mediante los textos escritos a través de los siglos los numerosos detalles de los relatos alrededor de Muṣḥaf ‘Uṭmān en dos tierras cercanas como son al-Ándalus y el Magreb, se quiere demostrar la hipótesis expuesta anteriormente buscando las referencias antiguas sobre la presencia de la copia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb, mencionando los textos árabes de aquellas originales y traducirlos al castellano, analizarlas en cuanto a la dicotomía de la cadena de transmisión entre emisor y transmisor, y aportando la novedad de aquellas fuentes antiguas no referenciadas o no recogidas por los autores contemporáneos.

Cogiendo como autores contemporáneos base a cuatro referencias que abordaron con amplia bibliografía la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb, como son BENNISON, Amira K.; BOUAYED, Mahmoud Agha; BURESI, Pascal y AL-SAYYID, Ṣaḥar ‘Abd al-‘Azīz Sālim, se ha elaborado la cadena de transmisión de las fuentes, según un análisis crítico y comparativo de las menciones, con el fin de catalogar a los cronistas antiguos entre emisores y receptores e intentar revelar aquellas menciones originales. Para ello, se ha delimitado una lista de 21 cronistas medievales que, después de una exhaustiva investigación bibliográfica, se puede afirmar que son las las referencias base antiguas (entre emisores y aquellos transmisores que no sólo transmitieron sino que aportaron y modificaron algunos puntos de aquellos textos originales) y por ello se han estudiado sus menciones en los diferentes periodos por los que pasó este manuscrito: la Córdoba Omeya, la Córdoba de los Reinos Taifas, la Córdoba de los Almorávides, Marrakech de los Almohades; Tlemcen de los Ziyánidas y Fez de los Mariníes. Adicionalmente, se pretende averiguar si las menciones de cronistas emisores y transmisores fueron todas recogidas por los historiadores e investigadores contemporáneos o existen algunas no mencionadas por omisión u olvido.

Los resultados han sido muy satisfactorios, desde el descubrimiento de algunas menciones de cronistas medievales no recogidas por ninguno de los cuatro autores base contemporáneos estudiados, hasta resaltar las serias dudas acerca de la autenticidad de este manuscrito y su atribución al Califa ‘Uṭmān planteadas por varios cronistas medievales de renombre, diferenciar el verdadero papel que jugó esta reliquia, entre al-Ándalus y el Magreb, y reconsiderar el trágico final de este símbolo de poder.

No obstante, una de las conclusiones más destacables es sin lugar a duda que al recorrer los casi seis siglos de menciones de cronistas acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb, y al margen de las dudas acerca de la “autenticidad” de esta reliquia, Emires, Califas, dinastías, pueblos y generaciones enteras consideraron en efecto esta copia como una de las copias que escribió el comité del cuarteto bajo ‘Uṭmān, se identificaron con ella, la protegieron y buscaron su bendición, pero nadie, en ninguna de las dos orillas dudó jamás de su autenticidad.

Todos estos resultados y conclusiones van a servir a abrir estudios e investigaciones futuras acerca de las fuentes de los cronistas utilizados en esta tesis con el fin de echar más luz sobre la presencia del manuscrito más famoso del Islam en tierras de al-Ándalus y el Magreb: Muṣḥaf ‘Uṭmān.

1.2 Resumen Inglès (Summary)

The limited old sources regarding the presence of ‘Uṭmān’s Muṣḥaf in al-Ándalus and the Maghreb, the debates around its authenticity and to reveal the real paper that had this manuscript in each side of the Mediterranean sea took me to start the investigation of this thesis on the most famous Coran’s manuscript, that book which inherited in al-Ándalus and the Maghreb the Emires, the Caliphes and the sovereigns boasting it of as a sacred relic, both in religious acts and military campaigns looking for its blessing and protection, and that had in the period of six centuries so mucho social, religious and geopolitical influence as had very few relics during the human history.

After consulting a very wide bibliography and studies related with this point, I observed a clear gap of synthesis of the medieval chronicle and real omission in the analysis of the transmission chains for what I pretend with this Thesis, through a deep investigation of sources, both empirical and exhaustive to prove, with a comparative reading of medieval chroniclers’s texts that mentioned ‘Uṭmān’s Muṣḥaf, that elevating this relic to the rank of myth authentically lived and adopted as object of veneration and religious belief within people and dynasties of al-Ándalus and the Maghreb maintained during centuries and on sovereigns hands its character sacred and protector, although its use had been exploited as a talisman and a symbol of legitimization and social cohesion.

For that, and providing by written texts through the centuries the large details of chronicles around ‘Uṭmān’s Muṣḥaf in both lands al-Ándalus and the Maghreb, I pretend demonstrate the hypothesis exposed before looking for the old references on the presence of the copy of ‘Uṭmān’s Muṣḥaf in al-Ándalus and the Maghreb, mentioning the arab texts in those original and translating them to Spanish, analyzing the dichotomy of the transmission chain, between emitter and transmitter, providing news of those old sources not registred or classified by contemporary authors.

Taking as basic contemporary authors four references that dealt with a large bibliography of the presence of the presence of ‘Uṭmān’s Muṣḥaf in al-Ándalus and the Maghreb, as BENNISON, Amira K.; BOUAYED, Mahmoud Agha; BURESI, Pascal y AL-SAYYID, Ṣaḥar ‘Abd al-‘Azīz Sālim, I have constructed a transmission chain of sources, according to a chritical analysis and comparative of the mentions, with the aim of catalogate the scholars between emitters and transmitters. For that I have delimited a list of 21 medieval scholars and chroniclers who, after a en exhaustive bibliography, I can confirm that they are the basic old references (between emitters and transmitters who nor only transmitted but they brought new points and modified others of these original texts) and for that I studied theis mentions in differents periods that this manuscript passed through: Cordoba of Umayyads; Cordoba of taifas; Cordoba of the Almoravids; Marrakech of Almohads; Tlemcen of Ziyyanids and Fez of Marinids.

Aditionnaly, I pretend to figure out if the mentions of scholars, emitters and transmitters, have been exhaustively catalogated and registered by modern historians and researchers or otherwise some mentions have been not mentioned.

The results have been widely satisfactory, from discovering of some mentions of medieval scholars not mentionned by no one of the four basic modern authors analyzed, standing out a serious doubts regarding the authenticity of the manuscript attributing it to the Caliph ‘Uṭmān formulated by several famous medieval schlars and chroniclers;

distinguishing the real paper that played this relic, between al-Ándalus and the Maghreb, and reconsidering the tragical final of this symbol of power.

However, one of the most important conclusions is definitely that after reviewing almost six centuries of scholars mentions regarding the presence of ‘Uṭmān’s Muṣḥaf in al-Ándalus and the Maghreb, and beside the doubts regarding the authenticity of this relic, Emirs, Caliphs, dynasties, people and generations considered indeed this copy as one of those which wrote the scribes committee under ‘Uṭmān, identifying themselves with it, protecting it and looked for its blessing, but no one, in no one of the two seashores, had doubt about its authenticity.

All the results and conclusions will be useful for opening future studies and investigations around the sources of chroniclers using this thesis with the aim of bringing more light on the presence of the most famous manuscript in the lands of al-Ándalus and the Maghreb: ‘Uṭmān’s Muṣḥaf.

2. Introducción:

1.1 Motivaciones

Aunque esta tesis doctoral empezó en el año 2011, su génesis remonta a muchos años atrás, cuando mi condición de hijo de bibliotecarios y habiendo nacido y crecido dentro de la Biblioteca Nacional de Argelia, impregnado por el olor de los libros y el polvo de sus páginas, me empujó a amar los manuscritos y a buscar la Historia en los textos. Con el tiempo, escribir e investigar se volvieron pilares importantes de mi vida. No obstante, hubo un hecho que influyó directamente en mi decisión de emprender este ambicioso proyecto de investigación: mi padre, BOUAYED, Mahmoud Agha, Catedrático de Historia y Biblioteconomía en la Universidad de Argel, publicó en el año 2004 un ensayo histórico alrededor del manuscrito de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb titulado: *Al-Rihla al-‘ağība lī nushātin min muṣḥaf ‘Uṭmān fī arğā’ al-Mağrib wa al-Ándalus*.¹ Este libro despertó enseguida mi interés por la intrigante historia de lo que es probablemente el manuscrito del Corán más famoso del Islam y empecé así en el mismo año a investigar por mi cuenta para escribir una novela en francés acerca de el viaje extraordinario de Muṣḥaf ‘Uṭmān a través de los siglos y las tierras que se tituló: *Le dernier des Livres*.²

Estudié entonces la génesis de la escritura árabe, la historia de la colecta del Corán y la fijación de los textos sagrados y me adentré en los detalles de las tradiciones sobre la constitución de muṣḥaf ‘Uṭmān. Luego descubrí el viaje extraordinario que tuvo la copia de muṣḥaf de Uthman desde Oriente a Occidente, sobreviviendo al paso de las dinastías y de los siglos. La investigación y escritura de la novela me llevaron más de ocho años y esto me animó a estudiar la posibilidad de abordar más de cerca los hechos históricos a través de una tesis doctoral sobre Muṣḥaf ‘Uṭmān. En esta línea, este ingenio de investigación se despertó en mí después varios años tras haberlo usado en mi primera tesis doctoral, esa primera vez en Economía.³

Otro de los motivos más importantes que me llevaron a emprender esta investigación es la existencia de una abundante bibliografía acerca de la historia de muṣḥaf ‘Uṭmān en Medio-Oriente, la colecta de los textos sagrados y el nacimiento del Libro del Corán en un soporte físico, frente a la escasa bibliografía –en comparación– en cuanto a la presencia

¹ BOUAYED, Mahmoud Agha, *Al-Rihla al-‘ağība lī nushātin min Muṣḥaf ‘Uṭmān fī arğā’ al-Mağrib wa al-Ándalus*, ENAG, Argel, 2004

² BOUAYED, Kamal A., *Le dernier des Livres*, ENAG, Argel, 2014

³ BOUAYED, Kamal A., *Introducción de un modelo organizativo para mejorar la calidad en distintos puntos de un proceso de fabricación*, Tesis doctoral inédita, UAM, 1998.

de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb. Asimismo, la supuesta presencia de esta reliquia sagrada en Córdoba, Marrakech, Tlemcen y Fez durante casi seis siglos, su uso como talismán, instrumento de poder y de cohesión social por los soberanos, sus aventuras con su pérdida repetitiva en varias batallas, la de Simancas⁴, la de Tlemcen⁵ y en Tarifa⁶ y su posterior recuperación casi milagrosa que le otorgaba una especie de bendición divina –*baraca*- y auguraba una cierta eternidad a este manuscrito y, finalmente, su supuesto final homérico y casi apoteósico hundido en las profundidades del mar en la costa de Argelia, me llevaron a interesarme a la historia extraordinaria de este manuscrito y rastrear su destino épico a través de las fuentes antiguas y de los cronistas de la Edad Media. En esta línea, al descubrir que grandes historiadores de la talla de AL-RĀZĪ; IBN ḤAYYĀN; AL-IDRISI, IBN AL-ḤAṬĪB, IBN ḤALDŪN y AL-MAQQARI, entre otros, no sólo se interesaron por esta reliquia sagrada sino que aportaron menciones propias o ajenas acerca de muṣḥaf ‘Uṭmān, reforzó mi deseo de investigación, tal y como lo hicieron los cronistas medievales anteriormente, aportando mediante los textos escritos a través de los siglos los numerosos detalles de los relatos alrededor de Muṣḥaf ‘Uṭmān en dos tierras cercanas como son al-Ándalus y el Magreb, los cuidados de los que gozaba esta reliquia, e identificando a aquellos cronistas originales o *emisores* y aquellos otros cronistas *transmisores*, así como el tipo de cadena de transmisión que usó cada uno de ellos.

También otro de los puntos que me motivó para emprender esta investigación es el poco conocimiento que tiene el público en general, no sólo en España sino en los propios países musulmanes acerca del papel extraordinario que jugó esta reliquia durante varios siglos a manos de soberanos que ambicionaban su posesión en su deseo de emancipación y legitimidad así como a manos de pueblos que la elevaron al rango de reliquia sagrada buscando su protección y bendición frente a los enemigos. Es más, tanto en España como en los pueblos del norte de África, y salvo algunos círculos docentes e investigadores especializados en el Islam, la Historia o la arqueología, la gran mayoría de los pueblos oriundos de estas tierras desconoce que el manuscrito del Corán más sagrado permaneció muchos tiempo, hasta siglos, dentro de sus países y ciudades, y que jugó un papel social, religioso y geopolítico tan clave a manos de sus ancestros que fue

⁴ Batalla de Simancas sucedió en el año 939 D.C entre el Califa Abderrahmān III y los Cristianos del Norte.

⁵ Batalla de Tlemcen sucedió en el año 1247 D.C. entre los Almohades y los Ziyánidas.

⁶ Batalla de Tarifa sucedió en el año 1340 D.C. entre los Meríníes y los cristianos con fuerte presencia de portugueses.

elevado a la categoría de mito. La existencia de esta reliquia sagrada desconocida por los pueblos de hoy en día cuyos antepasados hicieron de ella un símbolo de legitimidad y de poder me motivó a querer contribuir a la divulgación de Muṣḥaf ‘Uṭmān entre los pueblos de al-Ándalus y del Magreb quienes, otrora, se lo heredaban los soberanos para proteger a sus pueblos con su bendición, reforzando así su sentimiento de singularidad.

Por otro lado, cabe mencionar también que al proponer a diferentes profesores mi proyecto de investigación, algunos me hicieron saber que había muchos y numerosos estudios acerca de la historia de Muṣḥaf ‘Uṭmān y que un estudio más no tendría mucho valor. Tomando en cuenta este valioso punto de vista, decidí junto con la directora de mi tesis, la doctora Soha ABBOUD HAGGAR, enfocar mi investigación hacia las fuentes antiguas que recogieron la presencia de la copia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb, sus aportaciones originales, traducirlas, buscar las huellas que dejó la copia manuscrita más famosa del Corán en las crónicas musulmanas y sacar a partir de ellas conclusiones sobre su uso e instrumentalización en al-Ándalus y el Magreb.

1.2 Hipótesis

Muṣḥaf ‘Uṭmān es el manuscrito más famoso del Corán, una de las cuatro copias originales del Libro del Corán y, sin lugar a duda, la más codiciada y venerada de todas por haber sido la copia del propio Califa ‘Uṭmān y la que estaba leyendo cuando fue asesinado.⁷ Esta copia fue primero *venerada* bajo los Omeyas en Damasco, el pueblo y los soberanos viendo en ella un aspecto *protector*, una especie de *talismán*, pasó luego a las manos de Abderraḥmān, el Príncipe “emigrado”, quien se estableció en Córdoba y dónde este Libro permaneció durante cuatro siglos. Se lo heredaban en al-Ándalus los Emires, luego los Califas, ostentándolo como reliquia sagrada tanto en los actos religiosos como en las campañas militares buscando su bendición y su protección. A través de las crónicas que detallaremos más adelante, se sabe que el manuscrito del Corán más famoso del Islam, Muṣḥaf ‘Uṭmān, tuvo en la capital de al-Ándalus una gran influencia social, religiosa y geopolítica y que fue única en su género. Lo vistieron con los ornamentos más fabulosos, con una ropa de un cuero de lo más exquisito, incrustada de rubíes y esmeraldas; los cuidados y la puesta en escena de los que gozaba sobrepasaron las fronteras de la península ibérica.

El Libro más *sagrado* del Corán fue entonces utilizado por los soberanos omeyas de al-Ándalus como *reliquia e instrumento de cohesión social*. Se sacaba de la *Mezquita Mayor* de Córdoba para el rezo de todos los viernes así como en el vigésimo-séptimo día

⁷ Muṣḥaf: Es el nombre que se da a un texto completo del Qur’ān considerado como objeto físico. La incertidumbre subsiste en cómo pronunciar el prefijo. Lo más común es dado por Abū ‘Ubayd quien dice que la palabra “*Muṣḥaf*” se usa por Qays, mientras Tamīm, reticente en combinar la “u” con la “m” prefiere la palabra “*Miṣḥaf*”. Sólo dos pronunciaciones son mencionadas por Abū ‘Ubayd aunque la palabra “*Mashaf*” recogida por al-Kisā’ī parece no atribuirse a ningún uso tribal. La forma “*Muṣḥaf*”, considerada por al-Farrā’ como original (*al-aṣl*), es tratada como el participio de la forma IV de la raíz y definida por ejemplo por al-Azharī como “aquel que contiene hojas escritas entre dos tapas”. Ibn Mansūr sin embargo expone su punto de vista de una manera que quizás en esto de relacionar la palabra con una raíz verbal, la definición es hipotética. Quizás la palabra se vea mejor como ambos, el nombre de un lugar o un nombre primitivo. A pesar de la tendencia en los ensayos sobre la colecta del texto de Corán de distinguir la primera colecta, conocida por haber sido en tiempos de Abū Bakr, de la que se dice que fue completada en tiempos de ‘Uṭmān, de aplicar al producto de la primera el término “*ṣuḥuf*” y reservando el término “*Muṣḥaf*” a la última, el uso que le dan los autores no es nada consistente ya que, para muchos de ellos, sus ensayos competían entre sí. Abū Bakr es a menudo reconocido como aquel que hizo la colecta “entre dos planchas de madera” (*lawḥāni, ḍaffatāni*), mientras la palabra “*Muṣḥaf*” es aplicado a la colecta de Abū Bakr, de ‘Umar o de ‘Alī, aunque los autores prefieren reservar esta palabra a la última de ellas (la de ‘Uṭmān). Uno de los ensayos más aceptados es el que dice que durante la colecta de Abū Bakr por la comisión que organizó, los musulmanes discutían el nombre el que le iban a dar, y finalmente decidieron a favor de Ibn Mas‘ūd quien dijo que estuvo en Etiopía donde vio una compilación similar que se llamaba “*Muṣḥaf*”. Otro ensayo lo atribuye a otro emigrante. Esto contradice el comentario de NOLDEKE de que el propio nombre de la primera colecta “*ṣuḥuf*” indica de que consistía en secciones sueltas, no ordenadas estrictamente tal y como se hizo en la última colecta. Enciclopedia del Islam, vol7, pp.668-670.

del Ramadán, *Leilat al-Qadr*, para recitar con él azoras del Corán. Por otro lado, los eventos y actos litúrgicos alrededor de este Libro del Corán fueron de una enorme fastuosidad. Los soberanos lo utilizaban también para traerle la “*baraca*”⁸ (La suerte) en sus expediciones en tiempos de paz así como en tiempos de guerra. Era el *paladium* de los Califas, de los Emires y del pueblo. Al margen de la aventura extraordinaria y épica que tuvo este manuscrito *sagrado* en las tierras de al-Ándalus, fue enormemente *codiciado* por los soberanos, *guardado* y *protegido* con muchos celos. *Muṣḥaf ‘Uṭmān* representaba sin lugar a duda más que un *símbolo* que los soberanos se encargaban de que sus sucesores lo *hereden*, era instaurado en *cultos populares* tanto para *reconciliarse* con los habitantes de su ciudad como para reforzar el *sentimiento de singularidad* que tenía la población de sí misma.

Cuando más tarde, esta reliquia sagrada pasó a las manos de los Almohades y luego de los Meriníes y los Ziyánidas, los soberanos continuaban ambicionando su posesión en su deseo de *emancipación* y de *legitimidad*. Se utilizó como *instrumento de poder* y su posesión daba gloria y reconocimiento y su pérdida traía pena y desgracia. Con esta singularidad del manuscrito de *Muṣḥaf ‘Uṭmān*, es inevitable encontrar una similitud sorprendente con la *búsqueda del Grial*⁹ de los cristianos y que confirmaremos en las numerables referencias a este copia en las fuentes antiguas.

Con esta introducción al manuscrito del Corán más famoso, me he interesado en las referencias originales y antiguas acerca de la presencia de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* en al-Ándalus y el Magreb así como su uso, tanto como reliquia sagrada que como instrumento político y de cohesión social.

Para ello, y tras haber leído numerosa bibliografía, tanto contemporánea como medieval, alrededor de este al-*Muṣḥaf al-Imām*¹⁰ y su paso por al-Ándalus y el Magreb, he observado en los diferentes libros y estudios consultados una aparente falta de síntesis de las crónicas medievales así como unas verdaderas lagunas en el análisis de las cadenas de transmisión por lo que pretendo con esta tesis, a través de una profunda investigación de las fuentes, a la vez empírica y exhaustiva, probar con una lectura comparada de los

⁸ Baraca: según el *Diccionario de Arabismos* de CORRIENTE, Federico, p.256: Baraca (cs.) ‘poder traumatúrgico atribuido a algunos santos’: es voz contemporánea, del mar. Bārāka < cl. *Barakah* ‘bendición; gracia especial’, como tecnicismo místico.

⁹ Véase PONYOSE, Pierre, *El Islam y el Grial*, José J. de Olañeta, Mallorca, 1984

¹⁰ Al-*Muṣḥaf al-Imām*: Es el *Muṣḥaf* atribuido al Califa ‘*Uṭmān*. Véase IBN ABĪ DĀWUD, *Kitāb*, p16-17; AL-DĀNĪ, *Al-Muqni’*, p131-132; AL-MARRAKUŠĪ, *Al-Dayl*, p.158-159; IBN MARZŪQ, *Al-Musnad*, p.462; IBN AL- ḤAṬĪB, *al-Iḥāṭa*, vol1, p7; AL-NĀṢIRĪ, *Kitāb al-Istiqṣā’*, T3, p78

textos de los cronistas medievales que mencionaron Muṣḥaf ‘Uṭmān que la elevación de esta reliquia al rango de mito¹¹ auténticamente vivido y adoptado como objeto de veneración y de creencia religiosa en el seno de pueblos y dinastías de al-Ándalus y el Magreb mantuvo a lo largo de los siglos y a manos de numerosos soberanos su carácter sacro y su aspecto protector, aunque su uso se instrumentalizó tanto como talismán que como símbolo de legitimización y de cohesión social.

Con el enunciado de esta hipótesis he fijado una serie de objetivos que he pretendido alcanzar con esta investigación y que paso a exponer a continuación.

¹¹ Véase para más información sobre el concepto del “mito” los párrafos Mitoforias: formas y transformación del mito; así como Mito, una palabra abierta, del libro de WUNENBURGER, Jean-Jaques, *Antropología del Imaginario*, pp.81-84.

1.3 Objetivos

El objetivo principal de esta tesis doctoral es demostrar la hipótesis expuesta anteriormente buscando las referencias antiguas sobre la presencia de la copia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb, mencionando los textos árabes de aquellas originales y traducirlos al castellano, analizarlas en cuanto a la dicotomía de la cadena de transmisión entre *emisor* y *transmisor*, y aportando la novedad de aquellas fuentes antiguas no referenciadas o no recogidas por los autores contemporáneos.

Asimismo, este objetivo se despliega en varios objetivos secundarios que, al ser logrados a través de este tesis de investigación, llevarán a alcanzar el objetivo principal por lo que será probada la hipótesis presentada en esta investigación. Estos objetivos secundarios se detallan a continuación:

- a) Analizar las fuentes antiguas que mencionan la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb y elaborar las distintas cadenas de transmisión para catalogar a los cronistas como *emisores* o *transmisores*.
- b) Aportar las menciones originales de los cronistas en su versión original y traducida.
- c) Averiguar si las menciones de cronistas *emisores* y *transmisores* fueron todas recogidas por los historiadores e investigadores contemporáneos o existen algunas no mencionadas por omisión u olvido.
- d) No sólo se tratará de enumerar las fuentes sino sacar a partir de ellas conclusiones sobre el uso y la instrumentalización de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb a través de las fuentes.
- e) Se pretende reforzar el papel de la copia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb como una reliquia, un símbolo, un talismán y un instrumento de legitimidad a través del análisis de las menciones de los cronistas.
- f) Demostrar que mientras en al-Ándalus y hasta su “pérdida” por el pueblo de Córdoba en el año 552 de la Hégira (1157 D.C.), Muṣḥaf ‘Uṭmān era una reliquia venerada, sagrada y querida, una especie de talismán que llevaba el sello de la identidad del pueblo, en el Magreb se instrumentalizó mucho más para fines políticos, sociales y religiosos por las dinastías Almohades, Ziyánidas y Meriníes.

- g) Demostrar que en al-Ándalus, concretamente en Córdoba la copia de Muṣḥaf ‘Uṯmān era más que símbolo, fue una reliquia venerada y querida. Sin embargo, se demostrará que no fue un instrumento de legitimidad sino de identidad de los gobernadores.
- h) Demostrar que en el Magreb, concretamente en Marrakech, Tlemcen y Fez, la copia de Muṣḥaf ‘Uṯmān era un objeto de legitimidad y de poder mucho más instrumentalizado que en al-Ándalus.
- i) Revelar el verdadero papel de Muṣḥaf ‘Uṯmān como reliquia sagrada en al-Ándalus y el Magreb: aunque muchos autores ponen en duda que el manuscrito que estuvo en Córdoba y en el Magreb sea el libro auténtico de Muṣḥaf ‘Uṯmān, lo destacable e importante es el papel que jugó “el mito” de aquella copia, que haya sido la verdadera copia o no, y su instrumentalización en la legitimidad de los gobernadores.
- j) Demostrar la hipótesis de la relativa importancia de la autenticidad de la copia de Muṣḥaf ‘Uṯmān para los pueblos de al-Ándalus y el Magreb durante la Edad media y resaltar en su lugar el verdadero papel de este manuscrito sagrado en al-Ándalus y el Magreb la gran simbología que jugó esta reliquia utilizada como talismán e instrumento de poder y de cohesión social.
- k) Por otro lado, uno de los objetivos más importantes de esta investigación es un análisis crítico de los 4 autores contemporáneos que me sirvieron de base para un amplio despliegue de los cronistas medievales que mencionaron la presencia de Muṣḥaf ‘Uṯmān en al-Ándalus y el Magreb:¹²
 - BOUAYED, Mahmoud Agha, y su libro: *Al-Riḥla al-‘ağība lī nushatin min muṣḥaf ‘Uṯmān fī arğā’ al-Mağrib wa al-Ándalus*, ENAG, Argel, 2004
 - AL-SAYYID, Ṣaḥar ‘Abd al-‘Azīz Sālim, con el título: *Aḍwā’ ‘Alā Muṣḥaf ‘Uṯmān Ibn ‘Affān wa riḥlatihi šarqan wa ġarban*, Killiyat al-Adāb, Alejandría, 1991
 - BENNISON, Amira K., “The Almohads and the Qur'an of Uthmān: The Legacy of the Umayyads of Córdoba in the Twelfth century Maghrib”, *Al-Masāq* Vol. 19, No. 2 (September 2007), pp.131-154
 - BURESI, Pascal, con sus dos trabajos : “D’une péninsule à l’autre : Cordoue, ‘Uthm ān (644-656) et les arabes à l’époque almohade (XII-XIII siècle)”, *Al*

¹² En Metodología se expondrán los motivos de la elección de estos cuatro autores.

Qantara, XXXI 1 (enero-junio 2010), p.7-29; y “Une relique Almohade: L’ utilisation du Coran de la Grande Mosquée de Cordoue (attribué à ‘Uthmān b. Affān [644-656])”, *CNRS Éditions* (2008), pp.273-280

Con las fuentes utilizadas por esto cuatro autores así como otras fuentes de cronistas de la Edad Media consultadas en paralelo, fruto de la exhaustiva investigación que he llevado acabo para esta tesis, pienso haber cubierto el abanico más representativo de los cronistas de la Edad Media, entre *emisores* y *transmisores*, que mencionaron la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb. De esta manera, y a partir de los cronistas antiguos que mencionaron estos cuatro autores, he emprendido la construcción del *árbol genealógico*¹³ de los cronistas antiguos de Muṣḥaf ‘Uṭmān, remontando las cadenas de transmisión, haciendo una lectura comparada de las menciones e intentando investigar la posibilidad de la existencia de fuentes no catalogadas que aportaron también menciones propias o prestadas acerca de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb.

¹³ Esta noción que introduzco de *árbol genealógico* va en línea con el trabajo de Eduardo MANZANO MORENO quien comenta que las compilaciones de cronísticas árabes recogen materiales previos que suelen tener un origen muy diverso. A veces ello puede deberse a que utilizan compilaciones previas que han realizado ya esa labor, aunque también puede darse el caso de que un compilador aúne los datos que encuentra en las fuentes de las que dispone en el momento en que redacta. La imagen gráfica de todo ello sería la de un *árbol de intrincadas ramificaciones*, que tienden a hacerse más numerosas a medida que transcurre el tiempo y cuya complicación puede llegar a acentuarse sobremanera debido a que el compilador extrae o modifica en mayor o menor grado los materiales con los que está trabajando. MANZANO, “Los relatos”, p7

1.4 Metodología

El objetivo de esta tesis es demostrar a través de la hipótesis expuesta el verdadero papel de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb a través del análisis de las fuentes antiguas árabes que recogen la presencia de este manuscrito sagrado en tierras de al-Ándalus y el Magreb y su paso por distintas épocas y ciudades, aportando un análisis comparativo de las menciones de los cronistas medievales y evaluando las cadenas de transmisión. Para ello, he iniciado la investigación con unas obras que me sirvieron de punto de partida para empezar a hilar y tejer la cadena de transmisión así como referenciar a los cronistas con el fin de remontar el *árbol genealógico* de las fuentes antiguas de este manuscrito sagrado. Esta parte dedicada a explicar la metodología seguida para la elaboración de esta tesis se divide en varias secciones:

1. Primero se expone cómo he empezado la investigación y los motivos y que me llevaron a emprender este proyecto.
2. La segunda sección está dedicada a aclarar cómo he llegado a delimitar el número de las fuentes antiguas utilizadas así como detallar la manera en la que se acotó el periodo de tiempo empleado para fijar la *lista original* de los cronistas.
3. La tercera sección enumera la lista de los cronistas que sirvieron de base para los cronistas posteriores, sus biografías, sus fuentes y algunos comentarios sobre sus obras.
4. La cuarta sección aborda cómo fue el uso de la cadena de transmisión de las fuentes de los cronistas estudiados y el método utilizado en el análisis de las fuentes y la construcción de la cadena de transmisión de cada una de ellas. Se pretenderá aproximarse a las fuentes textuales disponibles, su *genealogía cronística*, y un estudio comparativo de todas las versiones disponibles para el mismo hecho.

1.4.1 Inicio de la investigación

He considerado cuatro libros contemporáneos como de peso y que me sirvieron de base y punto de partida para iniciar esta investigación y “colectar” las fuentes de cronistas de al-Ándalus y el Magreb que mencionaron en sus textos a Muṣḥaf ‘Uṭmān.

Considero a los autores contemporáneos elegidos para este análisis como los más significativos. Existen otros autores que publicaron obras bibliográficas que cito en esta investigación como apoyo a lo que expongo. La elección de las siguientes obras de estos cuatro autores no fue fruto de la casualidad:

- BOUAYED, Mahmoud, *Al-Rihla al-‘ağība lī nuṣḥatin min Muṣḥaf ‘Uṭmān fī arğā’ al-Mağrib wa al-Ándalus*, ENAG, Argel, 2004;
- AL-SAYYID, Ṣaḥar ‘Abd al-‘Azīz Sālim, *Aḍwā’ ‘Alā Muṣḥaf ‘Uṭmān Ibn ‘Affān wa riḥlatihi ṣarqan wa ġarban*, Mu’assasat ṣabāb al-ğāmi‘a, Killiyat al-Adāb, Alejandría, 1991
- BENNISON, Amira K., “The Almohads and the Qur'an of Uthmān: The Legacy of the Umayyads of Córdoba in the Twelfth century Maghrib”, *Al-Masāq* Vol. 19, No. 2 (September 2007), pp.131-154
- BURESI, Pascal, con sus dos trabajos : “D’une péninsule à l’autre : Cordoue, ‘Uthmān (644-656) et les arabes à l’époque almohade (XII-XIII siècle)”, *Al Qantara*, XXXI 1 (enero-junio 2010), p.7-29; y “Une relique Almohade: L’utilisation du Coran de la Grande Mosquée de Cordoue (attribué à ‘Uthmān B. Affān [644-656])”, *CNRS Éditions* (2008), pp.273-280

Al bucear e investigar la bibliografía contemporánea que recoge estudios y análisis de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb, cuatro estudios destacan por encima de todos, no sólo por la calidad de su trabajo de exámen de las menciones y textos antiguos sino que aportan conclusiones muy interesantes acerca de los métodos utilizados por los cronistas para *emitir* o *transmitir* las menciones y también aportan luz y detalles sobre las cadenas de transmisión utilizadas. Citaré a continuación estas fuentes, además de las fuentes antiguas que utilizaron estos cuatro autores para citar a su vez las menciones de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb. Como consecuencia del estudio de estos cuatro libros que constituyeron el punto de partida de

la investigación de esta tesis, y después de analizar las fuentes y crónicas antiguas que utilizó cada uno de los cuatro autores mencionados anteriormente, he ido ampliando las referencias –con estudio comparativo de menciones de los distintos cronistas y evaluando las cadenas de transmisión-, con gran rigor científico y una lectura profundizada, hasta construir mi propio *árbol de referencias*, mejorando las investigaciones hechas hasta la fecha acerca de las fuentes antiguas que aportaron menciones, textos, poemas, descripciones y relatos alrededor de la presenciade Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb.

- 1) Me he centrado primero en el libro del difunto historiador y académico argelino BOUAYED, Mahmoud Agha,¹⁴ *Al-Riḥla al- ‘ağība lī nushatin min muṣḥaf ‘Uṭmān fī argā’ al-Mağrib wa al-Ándalus*, ENAG, Argel, 2004.

En este libro se recogen las fuentes más importantes que hicieron menciones de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb, de las cuales:

1. AL-IDRISI, al-Šrīf, *Kitāb Nuzhat al Muštāq fī iḥtirāq al-afāq*
2. IBN SĀḤIB AL-SALĀT, *Tārīḥ Al-Mann bil-Imāma*
3. ‘ABD AL-WĀḤID, al-Marrakušī, *Al-Mu ‘ğib fī talḥiṣ aḥbār al-Mağrib*
4. IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī, *Al-Dayl wa al-Takmila likitābī al-Mawsūli wa al-Šila*
5. IBN ḤALDŪN, Yahyā, *Buğyat al-ruwwād fī ḍikr al-mulūk min Benī ‘Abdelwād*
6. IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Muḥammad, *Al-Musnad Assaḥiḥ alḥasan fī ma ‘ātīr wa maḥāsin mawlāna Abī al-Ḥasan*
7. IBN ḤALDŪN, ‘Abderrahmān, *Kitābu al-‘ibār wa Dīwānu al-Muḥtada’ wa l-ḥabar fī tārīḥ al-‘arab wa-l barbar*
8. AL-TANASSĪ, Muḥammad b. ‘Abd Allah, *Naẓm al-durr wa al-‘qyān fī bayān šaraf Benī Zīyyān*

¹⁴ BOUAYED, Mahmoud Agha, primer director de la Biblioteca Nacional de Argelia, fue catedrático de Historia y de Biblioteconomía en la Universidad de Argel. Escribió varios libros de Historia entre los cuales: *Al-Riḥla al- ‘ağība lī nushatin min muṣḥaf ‘Uṭmān fī argā’ al-Mağrib wa al-Ándalus*, Enag, Argel, 2004; *Tārīḥ Benī Zīyyān Mulūk Tilimsān*, Enal, Argel, 1985; *Ġawānib mina al-ḥayāt fī al-Mağrib al-awsaṭ fī al-qarn 9H/ 15 D.C.*, Sned, Argel, 1982; *L’Histoire par la bande*, Sned, Argel, 1974.

9. AL-MAQQARI AL-TILIMSANI, Aḥmad b. Muḥammad, *Nafḥ al-Ṭīb min ġusni al-Ándalus al-ratīb*

2) La investigación que también me sirvió de punto de partida para mi tesis fue la de AL-SAYYID, Ṣaḥar ‘Abd al-‘Azīz Sālim,¹⁵ con el título: *Aḍwā’ ‘Alā Muṣḥaf ‘Uṭmān Ibn ‘Affān wa riḥlatihi šarqan wa ġarban*, Kuliyat al-Adab, Alexandria University, Alexjandía, 1991.

En este libro las fuentes consultadas y que hicieron mención de las presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb fueron las siguientes:

1. AL-IDRISI, al-Šrīf, *Kitāb Nuzhat al Muštāq fī iḥtirāq al-afāq*
2. IBN BAŠKWĀL, *Kitāb al- Šila*
3. ‘ABD AL-WĀḤID, al-Marrakušī, *Al-Mu‘ġib fī talḥīṣ aḥbār al-Maġrib*
4. IBN SA‘ĪD al-Maġribī, ‘Alī B. Mūsā, *Al-Muġrib fī ḥulā al-Maġrib*
5. IBN ‘IDĀRĪ, al-Marrakušī, *Al-Bayān al-Muġrib fī Aḥbār al-Ándalus wa al-Maġrib*
6. IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī, *Al-Ḍayl wa al-Takmila likitābī al-Mawsūli wa al-Šila*.
7. IBN BAṬṬŪṬA, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*
8. IBN AL-ḤAṬĪB, Lisān al-dīn Abū ‘Abdallah Muḥammad, *al-Iḥāṭa fī aḥbār ġarnāṭa*
9. IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Muḥammad, *Al-Musnad Assaḥīḥ alḥasan fī ma’āṭir wa maḥāsin mawlāna Abī al-Ḥasan*
10. ANÓNIMO, *al-Ḥulal al-mawšīyya fī ḍikr al-Aḥbār al-Marrakašīyya*.
11. AL-MAQQARI AL-TILIMSANI, Aḥmad b. Muḥammad, *Nafḥ al-Ṭīb min ġusni al-Ándalus al-ratīb*.

¹⁵ AL-SAYYID, Ṣaḥar ‘Abd al-‘Azīz Sālim, Profesora en Historia y Civilización Islámica de la faculta de Arte en la Universidad de Alejandría. Presentó en 1989 una conferencia en la Facultad de Letras de la Universidad de Zagazig (bajo Egipto) dentro de un symposium sobre la Historia de la nación musulmana con el título: “Aḍwā’ ‘Alā Muṣḥaf ‘Uṭmān Ibn ‘Affān wa riḥlatihi šarqan wa ġarban” (Othmani Holy Qur’ān and its destiny between islamic east and west).

- 3) El tercer trabajo que me sirvió de punto de partida fue el de la profesora de la Universidad de Cambridge BENNISON, Amira K,¹⁶ con su trabajo “The Almohads and the Qur'an of Uthmān: The Legacy of the Umayyads of Córdoba in the Twelfth century Maghrib”, *Al-Masāq* Vol. 19, No. 2 (September 2007), pp.131-154.¹⁷

En este libro las fuentes consultadas y que hicieron mención de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb fueron las siguientes:

1. AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad , *Ajbār mulūk Al-Ándalus*
2. IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān Ḥayyān Ibn Ḥalaf, *al-Muqtabis min anbā'ahl al-Ándalus*.
3. AL-IDRISI, al-Šrīf, *Kitāb Nuzhat al Muštāq fī iḥtirāq al-afāq*
4. IBN BAŠKWĀL, *Kitāb al- Šila*
5. IBN SĀḤIB AL-SALĀT, *Tārīḥ Al-Mann bil-Imāma*
6. ‘ABD AL-WĀḤID, al-Marrakušī, *Al-Mu ‘gib fī talḥīš aḥbār al-Mağrib*
7. IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Muḥammad, *Al-Musnad Assaḥīḥ alḥasan fī ma ‘āṭir wa maḥāsin mawlāna Abī al-Ḥasan*
8. ANÓNIMO, *al-Ḥulal al-mawšīyya fī ḍikr al-Aḥbār al-Marrakašīyya*
9. IBN ḤALDŪN, 'Abderrahmān, *Kitābu al-'ibār wa Dīwānu al-Mubtada' wa l-ḥabar fī tārīḥ al-'arab wa-l barbar*.
10. AL-MAQQARI AL-TILIMSANI, Aḥmad b. Muḥammad, *Nafḥ al-Ṭīb min gusni al-Ándalus al-ratīb*.

¹⁶ BENNISON, Amira K. Historiadora de Oriente Medio, es en la actualidad lectora en la Facultad de Oriente Medio y Estudios Islámicos de la Universidad de Cambridge. Publicó varios libros entre los cuales: *The Great Caliphs: the golden age of the 'Abbasid empire* (2011); *Cities in The pre-Modern Islamic World: the urban impact of religion, state and society* (2007); *Jihad and Its Interpretation in Pre-colonial Morocco: State-society Relations During the French Conquest of Algeria* (2002).

¹⁷ Me puse en contacto con BENNISON, Amira K y fue ella misma la que amablemente me proporcionó una copia de su trabajo.

- 4) La investigación que también me sirvió de punto de partida para la cuarta referencia para iniciar la investigación de esta tesis fueron los trabajos del historiador e investigador BURESI, Pascal,¹⁸ con sus dos trabajos : “D’une péninsule à l’autre : Cordoue, ‘Uthmān (644-656) et les arabes à l’époque almohade (XII-XIII siècle)”, *Al Qantara*, XXXI 1 (enero-junio 2010), p.7-29; y “Une relique Almohade: L’utilisation du Coran de la Grande Mosquée de Cordoue (attribué à ‘Uthmān b. ‘Affān [644-656])”, *CNRS Éditions* (2008), pp.273-280

En estos dos trabajos de BURESI, Pascal, las fuentes consultadas y que hicieron mención de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb fueron las siguientes:

1. AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad , *Ajbār mulūk Al-Ándalus*
2. IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān Ḥayyān Ibn Ḥalaf, *al-Muqtabis min anabā’ahl al-Ándalus*.
3. AL-IDRISI, al-Šrīf, *Kitāb Nuzhat al Muštāq fī iḥtirāq al-afāq*
4. IBN BAŠKWĀL, *Kitāb al- Šila*
5. IBN SĀḤIB AL-SALĀT, *Tārīḥ Al-Mann bil-Imāma*
6. ‘ABD AL-WĀḤID, al-Marrakušī, *Al-Mu ‘ğib fī talḥīṣ aḥbār al-Mağrib*
7. IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī, *Al-Ḍayl wa al-Takmila likitābī al-Mawsūli wa al-Šila*
8. IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Muḥammad, *Al-Musnad Assaḥīḥ alḥasan fī ma’āṭir wa maḥāsin mawlāna Abī al-Ḥasan*
9. IBN ḤALDŪN, ‘Abderrahmān, *Kitābu al-'ibār wa Dīwānu al-Mubtada' wa l-ḥabar fī tārīḥ al-'arab wa-l barbar*
10. AL-MAQQARI AL-TILIMSANI, Aḥmad b. Muḥammad, *Nafḥ al-Ṭīb min ġusni al-Ándalus al-ratīb*.

¹⁸ BURESI, Pascal, Director del Institut d’études de l’Islam et des sociétés du monde musulman (IISMM) en École des hautes études en sciences sociales (EHESS), y Director de Investigación en el CNRS (CIHAM-UMR 5648, Lyon) así como Director de estudio de EHESS (Paris). Publicó varios libros entre los cuales : *Une frontière entre chrétienté et Islam : la péninsule Ibérique (XIe–XIIIe siècle)* (2004) ; *Géohistoire de l’Islam* (2005) ; *Les mondes de l’Islam. Une foi, des cultures* (2008) ;

1.4.2 Delimitación del número de las fuentes

Cogiendo como punto de partida los libros de los cuatro autores contemporáneos de base que he mencionado, he ido remontando las referencias con la técnica del *isnād* o cadena de transmisión con el fin de aportar nuevas referencias donde encontré menciones de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb y, por otro lado, he aportado fruto de mi propia investigación, otras que, a pesar de ser históricas y susceptibles de abordar este tema, no se ha encontrado en ellas ningún texto referente a la presencia de este manuscrito en al-Ándalus y el Magreb. Para llevar a cabo este “censo bibliográfico” me he basado principalmente en el libro de Carl BROCKELMANN, *history of the arabic written tradition* o *Tārīḥ al-adab al-‘arabī*, para investigar posibles cronistas *emisores* o *transmisores* de menciones acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb, tanto recogidos por los cuatro autores contemporáneos estudiados como aquellos no catalogados.

A continuación paso a citar las referencias que he utilizado y que hacen de esta tesis un trabajo mucho más exhaustivo comparado con las investigaciones hechas hasta la fecha y que, seguramente, recoge a la mayoría de los cronistas que sirvieron de base para los autores posteriores de la Edad Media así como para aquellos contemporáneos que relataron los detalles del paso de la copia de al-Muṣḥaf al-Imām en al-Ándalus y el Magreb. Seguidamente, procedo a la crítica de cada una de ellas con la necesaria corrección de algunos datos y afirmaciones de sus autores.

Al mismo tiempo se planteaba la pregunta acerca del método de delimitación del periodo de tiempo que tiene que abarcar el grupo de cronistas. Para contestarla había primero que *analizar* a cada uno de los cronistas medievales estudiados por los cuatro autores contemporáneos, sus menciones y sus cadenas de transmisión; segundo *descubrir* a través de estas cadenas de transmisión a nuevos cronistas y nuevas menciones; y tercero *establecer y cerrar la lista* de los cronistas árabes que considero claves en sus menciones acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb.

La lista de los 21 Cronistas establecida es la siguiente:

1. AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad , *Ajbār mulūk Al-Ándalus*.
(Crónica del Moro Rasis), Amazon Distribution, Madrid 1850
2. IBN AL-QŪTIYYA, *Tārīḥ iftitāḥ al-Ándalus*.
Editado por Ibrāhīm al-Abyārī, 2ª edición, Dār al-Kitāb al-Misrī, El Cairo, 1989
3. IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān Ḥayyān Ibn Ḥalaf, *al-Muqtabis min anbā'ahl al-Ándalus*.
Tomo II, Editado y anotado por el profesor Maḥmūd 'Alī Mekkī, Dar El Kitāb al-'arabī, Beirut, 1973 y Tomo V, editado por Pedro Chalmeta, El Ma'had al-Isbānī el-'Arabī li-attaqāfa, Facultad de Literatura de Rabat, Madrid, 1979.
4. AL-IDRISI, al-Šrīf, *Kitāb Nuzhat al Muštāq fī iḥtirāq al-afāq*.
Maktaba al-Ṭaqāfa al-dīniyya, El Cairo, 2002.
5. IBN BAŠKWĀL, *Kitāb al-Šila*.
Editado, texto establecido y anotado por Bashar 'Awad Ma'rouf, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1ª edición, Túnez, 2010
6. IBN ṬUFAYL, Abū bakr Muḥammad b. 'Abd al-malik b. Muḥammad, *Qasīda*.
Extraído del libro de AL-MAQQARĪ, Naḥḥ al-Ṭīb, t1; p608-611. Editado por el doctor Iḥsān 'Abbās, Dār Sāder, Beirut, 1968
7. IBN SĀḤIB AL-SALĀT, *Tārīḥ Al-Mann bil-Imāma*.
Texto establecido y anotado por 'Abd al hādī al-Tāzī, 3ª edición, Dar al-Ándalus, 1964.
8. 'ABD AL-WĀḤID, al-Marrakušī, *Al-Mu'ğib fī talḥīs aḥbār al-Mağrib*.
Texto establecido y anotado por Muḥammad Zinhum, Dār al-Farḥānī lī al-nachr wa attawzī', 1994
9. IBN SA'ĪD al-Mağribī, 'Alī B. Mūsā, *Al-Muğrib fī ḥulā al-Mağrib*.
4ª edición, Dār al-Ma'ārif, 1993
10. IBN 'IDĀRĪ, al-Marrakušī, *Al-Bayān al-Muğrib fī Aḥbār al-Ándalus wa al-Mağrib*.
Editado y texto establecido y anotado por G.S. Colin y Levi-Provençal, 3ª edición, Dār al- ṭtaqāfa, Beirut, 1983

11. IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī, *Al-Dayl wa al-Takmila likitābī al-Mawsūli wa al-Šila*.
Editado por los doctores ‘Abbās, Ben Šrīfa y Ra‘wār, 1ª edición, 1ª edición, Dār al-ttaqāfa, Beirut, 1965
12. IBN RUŠAYD al-Sabtī, *Al-riḥla al-mawsūma bi-mil’ al-‘ayba bimā ġumi’a biṭūli al-ġayba fī al-wiġhati al-waġṭhati ilā al-ḥaramayn Makka wa Ṭība*.
Tomo V, Editado por al- Šayḥ el doctor Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Ḥūġa, 1ª edición, Dār al- Ġarb al-Islāmī, Beirut, 1988
13. IBN AL-ḤĀĠ AL-NUMAYRĪ, *Fayḍ al- ‘Ubāb wa ifāḍat qudāḥ al-Ādāb*.
Edición y comentarios de Muḥammad Ibn Šaqrūn, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Rabat, 1990
14. IBN AL-ḤATĪB, *al-Iḥāṭa fī aḥbār ġarnāṭa*.
Vol1, 2ª edición, Editado y anotado por Būziyyān al-Derrāġī, Al ṭibā‘a al-misriyya, El Cairo, 1973
15. IBN ḤALDŪN, Yaḥyā, *Buġyat al-ruwwād fī dīkr al-mulūk min Benī ‘Abdelwād*.
Traducido y anotado por Alfred Bel, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, Argel, 1903
16. IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Muḥammad, *Al-Musnad Assaḥīḥ alḥasan fī ma ‘āṭir wa maḥāsin mawlāna Abī al-Ḥasan*.
Texto establecido y anotado por Maria Jesús Viguera, Al-Šarika al-wataniyya li an-našr wa attazī‘, 1981
17. ANÓNIMO, *Dīkr bilād al-Āndalus*.
Editada y traducida por Luis Molina, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Miguel Asín, Madrid, 1983
18. ANÓNIMO, *al-Ḥulal al-mawšīyya*.
Tomo I, Editado por Amrosio Huici Miranda, Editora Marroquí, Tetuán, 1952
19. IBN ḤALDŪN, ‘Abderrahmān, *Kitābu al-‘ibār wa Dīwānu al-Mubtada’ wa l-ḥabar fī tārīḥ al-‘arab wa-l barbar*.
Texto establecido y anotado por Ḥalīl Šaḥāda, Vol 1-7, Dār al-Fikr, Beirut, 2001

20. AL-TANASSĪ, Muḥammad b. ‘Abd Allah, *Naẓm al-durr wa al-‘qyān fī bayān šaraf Benī Ziyṡān*.

Texto establecido y anotado por Mahmoud Bouayed, ENAL, Alger, 1985

21. AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Aḥmad b. Muḥammad, *Naḥḥ al-Ṭīb min ġusni al-Āndalus al-ratīb*.

Editado por el doctor Iḥsān ‘Abbās, Dār Sāder, Beirut, 1968

Con el fin de disponer de una vista rápida de estas fuentes utilizadas, expongo a continuación en un cuadro una comparativa del estudio y análisis de las fuentes antiguas por parte de los cuatro autores cogidos como referencia base para mi investigación (punto de partida) y asimismo se muestran algunas fuentes no utilizadas por ninguno de estos autores en su estudio y análisis. Este cuadro indica el carácter empírico y exhasutivo que se ha utilizado para emprender la investigación de esta tesis.

En fila está la *Lista de los 21 cronistas* utilizados por mí en la investigación de esta tesis y en columna están los cuatro autores contemporáneos De esta manera, y de un rápido vistazo, se aprecian aquellos cronistas que han citado estos cuatro autores, marcados con una “x”; asimismo, y aquellos cronistas no citados por ninguno de los autores muestran fila vacías.

CRONISTA	OBRA	AUTOR			
		BOUAYED, Mahmoud	AL-SAYYID, Şahar	BENNISON, Amira K	BURESİ, Pascal
AL-RĀZĪ, Aḥmad Ibn Muḥammad	Ajbār mulūk Al-Andalus			X	X
IBN AL-QŪTĪYYA	Tārīḥ iftitāḥ al-Andalus				
IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān Ḥayyān Ibn Ḥalaf	Al Muqtabis min anba'ahl al-Andalus			X	X
AL-IDRISĪ, al-Šrīf	Nuzhat al Muštāq fi iḥtirāq al-afāq.	X	X	X	X
IBN BAŠKWĀL, Kitāb al- Šila	Kitāb al- Šila		X	X	X
IBN ṬUFAYL, Abū bakr muḥammad	Qasida		X		
IBN SĀḤĪB AL-SALĀT	Tārīḥ Al-Mann bil-Imāma	X		X	X
'ABD AL-WĀḤĪD, al-Marrakušī	Al-Mu'ğib fi talḥiṣ aḥbār al-Mağrib	X	X	X	X
IBN SA'ĪD al-Mağribī	Al-Muğrib fi ḥulā al-Mağrib		X		
IBN 'IDĀRĪ, al-Marrakušī	Al-Bayān al-Muğrib fi Aḥbār al-Andalus		X		
IBN 'ABD AL-MALIK, al-Marrakušī	Al-Dayl wa al-Takmila likitāb al-Mawḥid	X	X		X
IBN RUŠAYD al-Sabtī	Al-riḥla al-mawsūma bi-mil' al-'ayba				
IBN AL-ḤĀĞĀL-NAMĪRĪ	Fayd al-'Ubāb wa ifādat qudāḥ al-Ādā				
IBN AL-ḤATĪB	al-lḥāta fi aḥbār ġarnāta.		X		
IBN ḤALDŪN, Yahyā	Buğyat al-ruwwād fi ḍikr al-mulūk mi	X			
IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Muḥammad	Al-Musnad Assaḥīḥ alḥasan fi ma' ātir	X	X	X	X
ANÓNIMO	Ḍikr bilād al-Andalus				
ANÓNIMO	al-Ḥulal al-mawšiyya		X	X	
IBN ḤALDŪN, 'Abderrahmān	Kitābu al-'ibār wa Dīwānu al-Mubtada	X		X	X
AL-TANASSĪ	Naẓm al-durr wa al-'qyān fi bayān šar	X			
AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Aḥmad	Nafḥ al-ṭīb min ġusni al-Andalus al-ra	X	X	X	X

19

Se observa en esta tabla comparativa que la primera referencia de los cronistas árabes acerca de la presencia de Muṣḥaf 'Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb que he tomado para mi investigación también como primera referencia para esta investigación y análisis es la de AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad, *Ajbār mulūk Al-Ándalus*, por no encontrarse ninguna anterior a ella y ninguno de los libros consultados hace mención a una referencia anterior.

La última referencia que he tomado para esta investigación es la de AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Aḥmad b. Muḥammad, *Nafḥ al-ṭīb min ġusni al-Ándalus al-ratīb* por ser la última referencia importante de la Edad Media ya que posteriormente se suceden los autores y las crónicas quienes siempre se basan en las fuentes que he reportado en la tabla de arriba, y que son ya del siglo XIX tales como:

- AL-NĀŠIRĪ, Aḥmad b. ḥālīd, *Kitāb al-Istiḡṣā' li aḥbār duwal al-mağrib al-aqsā*;

¹⁹ Elaboración propia

- ANÓNIMO, *Aḥbār maǧmū'a fī fath al-Ándalus wa dīkr umarāuhā wa al-ḥurūb al-wāqi'a baynahum*
- GAYANGOS, Pascal de, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*.

La primera consecuencia de esta delimitación biográfica y bibliográfica de los cronistas que mencionaron, originalmente o transmitiendo con aportaciones propias, la presencia de Muṣḥaf 'Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb ha sido la delimitación cronológica, eso es, el periodo que abarca la lista de estos 21 cronistas, clasificados cronológicamente por su fecha de muerte. Dado que inicia esta Lista AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad y la cierra AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Aḥmad b. Muḥammad, el periodo sería entonces -cogiendo la fecha de fallecimiento de los cronistas- :

- Desde 955 D.C. hasta 1632 D.C.

Esto conlleva a un análisis en esta tesis de investigación de casi seis siglos de fuentes, cronistas, textos y menciones acerca de la presencia de Muṣḥaf 'Uṭmān y su presencia en al-Ándalus y el Magreb con el fin de llegar a los objetivos -principal y secundarios- establecidos y probar así la hipótesis planteada.

Para ello, empiezo a continuación a analizar brevemente la Lista de los 21 cronistas que me ha servido de base para mi investigación, repaso su biografía y las referencias que utilizaron en sus diversas obras. En cuanto a las referencias que utilizó cada cronista en concreto acerca de Muṣḥaf 'Uṭmān y su presencia en al-Ándalus y el Magreb, se tratarán posteriormente en los capítulos reservados para tal efecto- así como los compiladores posteriores que transmitieron y/o copiaron hechos, fragmentos o partes de sus obras-.

1.4.3 Lista de los 21 Cronistas

1) AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad:

AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad (888-955), procedente de una familia interesada en la historia, compuso su *Ajbar muluk Al-Ándalus*, o Historia de los emires de Al-Ándalus, en la época de mayor esplendor de la España musulmana, la del califa Abderramán III.²⁰ Este autor considera la península Ibérica como una unidad geográfica y le concede el protagonismo en su obra, ya que se centra en narrar las acciones de los distintos pueblos que se establecen en ella con el paso de los siglos. Su obra maestra fue *Crónica del moro Rasis* o lo que es, la Crónica de los Reyes de España hasta 888 D.C., y continuada hasta 990 D.C. por su hijo Isā ibn Aḥmad AL-RĀZĪ.-texto original perdido. Este libro es conocido por una traducción novelada en castellano del primer cuarto del siglo XV, establecida a partir de una traducción al portugués de finales del siglo XIII y principios del XIV.²¹ La *Crónica* de AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad se compone de tres partes diferenciadas: una descripción geográfica de la península, una historia de la Hispania preislámica, y otra de Al-Ándalus, desde la conquista musulmana hasta el siglo X.²² Historiadores y geógrafos recurrieron a este historiador, convirtiéndole en el más plagiado y seguido durante siglos tanto por cristianos como por musulmanes.²³ Si las crónicas históricas anteriores a AL-RĀZĪ trataban de la gente y de su nación, la obra de este autor tiene como hilo conductor el suelo o el territorio y los pueblos que se asentaron sucesivamente en él. Este modelo es el más seguido hoy en día para describir la historia de una nación.²⁴ Su historia de los emires de al-Ándalus desde los tiempos de

²⁰ Véase Brockelmann, Tārīḥ, vol3, pp.87-88

²¹ En el siglo XIV Dionisio I de Portugal ordenó al clérigo Gil Peres que tradujera al portugués la obra de AL-RĀZĪ *Ajbar muluk Al-Ándalus* al portugués. Aunque muchos historiadores pusieron en duda su autoría, los cronistas cristianos del medievo hicieron un uso abundante de esta obra a la que se referían como “*La crónica del moro Rasis*”. PASCAL DE GAYANGOS leyó una memoria ante la Real Academia de la Historia en que probaba que en verdad había existido un historiador árabe en el siglo X cordobés apellidado Al-Rāzī y que había escrito una historia de la Península Ibérica y una descripción geográfica de la misma. Pero GAYANGOS no pudo atribuir a la autoría de Al-Rāzī la totalidad de la crónica. Sin embargo hubo que esperar al siglo XX para que Ramón MENÉNDEZ PIDAL demostrara que lo referente al reinado de Don Rodrigo en la crónica procedía de la pluma de Al-Rāzī. Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ demostró finalmente que el portugués había traducido verdaderamente lo escrito por el moro Rasis en su Historia de los reyes de Al-Ándalus. Véase GARCÍA MORENO, “Teudemiro”, pp.534-535.

²² Clásicos de Historia, Aḥmad ibn Muḥammad AL-Rāzī, *Crónica del moro Rasis*.

²³ Véase MATESANZ GASCON, Roberto, *Omeyas, bizantinos y mozárabes en torno a la "Prehistoria fabulosa de España" de Aḥmad Al-Rāzī*, Universidad de Valladolid, 2005.

²⁴ CATALÁN, Diego, *España en su historiografía: de objeto a sujeto de la historia*, Austral, Madrid, pp. 30-33

la conquista hasta el propio Abderraḥmān III, que continuará su hijo ‘Īsā, constituyó la base de muchos de los relatos posteriores de esta temática, incluido el propio IBN ḤAYYĀN. Es preciso señalar también que La *Historia Arabum* del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada (m. 1247), la primera historia de los árabes escrita por un autor cristiano occidental, ha suscitado el interés tanto de los medievalistas, al constituir una de las fuentes utilizadas por los compiladores alfonsíes, como de los arabistas, que han tratado de dilucidar el origen árabe de esta crónica. Jiménez de Rada ofreció, para el período del Emirato omeya, una versión resumida pero muy fiel de la obra perdida de Aḥmad al-Rāzī (m. 955), el historiador Ándalusí más importante de época califal, mientras que, por lo que respecta al Califato, fundamentalmente en lo relativo a su período final, el Toledano recogió una narración abreviada que tiene su origen en el cronista IBN ḤAYYĀN (m. 1076), el máximo exponente de la historiografía Ándalusí.²⁵

Las obras de AL-RĀZĪ, según Ibn Ḥazm que recoge al-Maqqarī en su *Nafḥ al-Ṭīb*, 2:118 pp. 13-21, se detallan a continuación:²⁶

- *Aḥbār mulūk al-Ándalus*
- *Aḥbār šifatu Qurṭuba wa ḥuṭuṭihā*
- *Aḥbār ‘Amrū b. Ḥaṣṣūn*
- *Aḥbār ‘Abdarraḥmān b. Marwān al-Ġalīqī*
- *Aḥbār Benī Qāsī wa al-Taġibiyyīn wa Benī Tawīl wa al-Taġr*
- *Aḥbār A ‘yān al-Mawlā: Ibn al-Ābār: 279*

Asimismo, mi estudio de la obra de AL-RĀZĪ ha servido para levantar una problema complejo: dado que no ha llegado a nuestros días copia alguna del original árabe de *Aḥbār mulūk al-Ándalus*, y que no se conoce el texto completo de ninguna obra suya, se hace patente en su obra la influencia de la historiografía árabe, especialmente en el caso del género *ḥabar*, acostumbra a encadenar diversas versiones para un mismo acontecimiento, y no siempre ofreciendo la cadena de testimonios (*isnād*).²⁷ Esta reflexión acerca de la cadena de testimonios o transmisiones (*isnād*) es muy importante ya que en ella se basa el análisis de los todos los cronistas que he recogido en esta investigación.

²⁵ CREGO, “La fuente”, p1

²⁶ Véase Brockelmann, *Tārīḥ*, vol3, pp.87

²⁷ GARCÍA MORENO, “Teudemiro”, pp.534-535.

2) IBN AL-QŪTIYYA, Muhammad

IBN AL-QŪTIYYA, Abū Bakr b. ‘Umar b. ‘Abdal‘azīz²⁸, hijo de una mujer gótica, falleció en el año 367/977 en Córdoba²⁹. No era ningún muwallad³⁰, pero un descendiente de Witizam el último y legítimo rey visigodo, a través de la goda Sara. Su ancestro fue un cliente del Califa omeya de Damasco, Hišām ibn ‘Abd al-Malik, y sus descendientes, entre ellos Ibn al-Qūtiyya, permanecieron leales a la dinastía. No hay evidencia de que, dos siglos después de Sara, la familia todavía sentía cierta lealtad hacia los visigodos o los cristianos. Tampoco parece que el trato de Ibn al-Qūtiyya a las rebeliones de los muwallad sugiere que fue a ellas y no a los árabes omeyas a donde se dirigía su lealtad. Su libro *Tārīḥ iftitāḥ al-Āndalus* abarca el periodo desde la invasión musulmana por Tārik b. Ziyād hasta principios del Califato omeya bajo ‘Abderrahmān III. IBN AL-QŪTIYYA recoge sus informaciones desde las fuentes orales y escritas de las cuales sólo algunas son mencionadas en su texto.³¹ Parece evidente que el objetivo esencial de IBN AL-QUTIYYA fue resaltar sus méritos familiares y diferenciarse de otros autóctonos no leales con los Omeya.³² IBN AL-QŪTIYYA abarca con su obra citada el periodo desde la conquista de al-Āndalus hasta el Califato de ‘Abderrahmān III. Pese a la brevedad de su obra, se extiende sin embargo el autor en algunos episodios como son las crónicas de la erradicación de los Banu Qāsi (312/924), o la victoria sobre Ibn Ḥafsun de Bobastro (929 D.C.).³³

Parece que la obra *Tārīḥ iftitāḥ al-Āndalus* conservada en Paris contiene noticias transmitidas por IBN AL-QUTIYYA a un oyente todavía sin identificar y cabe la

²⁸ Véase Brockelmann, *Tārīḥ*, vol3, pp.89-90

²⁹ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p.847, IBN AL-QŪTIYYA, Abū Bakr fue un lingüista e historiador andalusí, tiene su apleación por un ancestro que se casó con Sara, hija del rey visigodo Witiza. Estudió en Sevilla y Córdoba y uno de sus alumnos fue al-Faraḍī, su principal biógrafo. Su obra mayor, *Tārīḥ iftitāḥ al-Āndalus* fue publicado por primera vez por J. RIBERA bajo el título *Historia de la conquista de España de Abenalcotia, el cordobes* (vol. ii de la colección de obras arábigas de historia y geografía que publica la Real Academia de la Historia, Madrid 1926). Su crónica fue dictada y escrita durante la segunda mitad del siglo 4/10 por uno de sus alumnos, y contiene tradiciones, anécdotas y observaciones que no se encuentran en textos de otros autores.

³⁰ Véase sobre los muladíes *Actuación política de los muladíes en el sur de Al-Āndalus: (siglos IX y X). Estudio sobre Umar b. Hafsun*, Tesis de Campo García, María Belén, UAM, 1995; y el trabajo *Rebeliones y fragmentación política de al-Āndalus: estudio de la insurrección de ‘Umar ibn Hafsun en el periodo del Emir ‘Abd Allāh (888-912)*, U. Nacional, de Roberto Marín Guzmán, 2004.

³¹ David James, *The History of Ibn al-Qutiyya, A study of the Unique Arabic Manuscript in the Bibliothèque Nationale de France, Paris, with a Translation, Notes and Comments*, Oxford Journals Arts & Humanities Journal of Islamic Studies Volume 21, Issue 3 pp. 427.

³² VIGUERA, Lectura, p24

³³ VIGUERA, Lectura, p2

posibilidad de que pudiera alterar esta obra.³⁴ Es inevitable la tentación de hacer una análisis comparativo con *al-Muqtabis* de IBN ḤAYYĀN, pero hasta que las incertidumbres alrededor de *Tārīḥ iftītāḥ al-Āndalus* no se despejen, parece imposible realizarlo.

Dos trabajos de necesaria consulta son “La conquista de al-Āndalus según Ibn al-Qutiyya (siglo X)”, *Aljaranda* 81, 2011 pp.8-13, así como *Lectura de Ibn al-Qutiyya: sobre la conquista de al-Āndalus*, Universidad Complutense, 2010, ambos de María Jesús Viguera Molins

Bibliografía: Ibn al-Farāḍī, *Tārīḥ 'ulamā' al-Āndalus*, no. 1316; Dabbi, *Buḡyat al-multamis*, no. 223; Ibn Ḥallīqān, *Būlāk*, ii, 336 (de Slane, iii, 79); Ta'ālibī, *Yatīma*, i, 411; al-Faṭḥ b. Ḥaḡān, *Maṭmaḥ*, Istanbul 1302, 58; Suyutī, *Buḡya*, 84; Dozy, *Hist. de L'Afrique et de l'Espagne*, titulado *Al-Bayān al-Muḡrib*, Leiden 1848-51, i, 28-30; Wüstenfeld, *Geschichtschreiber*, no. 141; Pons Boigues, *Ensayo*, no. 45; Brockelmann, I, 150, S I, 232; Muhammad Ben Cheneb, *Étude sur les personnages mentionnés dans l'Idjdza du Cheikh 'Abd al-Qādir al-Fāsī*, no. 231; Sanchez Albornoz, *Fuentes de la historia Hispano-Musulmana del siglo VIII (En torno a los origenes del feudalismo)*, ii, Mendoza 1942, 216-23 and index (critical and fundamental). (J. BOSCH-VILA).³⁵

³⁴ VIGUERA, *Lectura*, p18

³⁵ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p847

3) IBN HAYYĀN, Abū Marwān Hayyān Ibn Halaf

IBN HAYYĀN, Abū Marwān Hayyān ibn Ḥalaf (987-1075 D.C.)³⁶, es uno de los historiadores más grandes de la presencia islámica en al-Ándalus, recogió los sucesos de su época en un libro en sesenta volúmenes, *al-Matīn*, que se perdió, y también recopiló los detalles de la presencia musulmana en al-Ándalus hasta la era de al-Ḥakam II en su libro *al-Muqtabis min anbā'ahl al-Ándalus*.³⁷ Esta obra, la más famosa de IBN HAYYĀN fue recogida en diez volúmenes, y se inspiró de autores que le precedieron copiando partes que le interesaban y eliminando otras. Se conservan hoy en día íntegros los tomos II (años 180/796-267/881), el tomo III (275/888-299/912) y el V (299/912-330/942) y del tomo VII (360/971-364/975) lo poco preservado tiene un gran valor historiográfico.³⁸

El padre de Abū Marwān, Ḥalaf b. al-Ḥasan, fue un extraordinario profesor para su hijo único y, seguramente sea una de las fuentes más importantes³⁹ que utilizó IBN HAYYĀN, Abū Marwān en su Historia.⁴⁰ A pesar de ello, y según el propio IBN 'ABD AL-MALIK al-Marrakuṣī, en su libro *Al-Dayl wa al-Takmila likitābī al-mawsūli wa al-Ṣila*, IBN HAYYĀN amplificaba o alteraba retóricamente los textos que reproducía.⁴¹

Sobre la fecha de redacción de *al-Muqtabis* parece que fue redactado antes que su otra obra maestra, *al-Matīn*. Según Maria Luis ÁVILA, quien comparte opinión con DOZY y Moreno NIETO, *al-Muqtabis* es obra de juventud y *al-Matīn* de madurez. En este sentido, García GÓMEZ es el primero en decir que no se puede considerar *al-Muqtabis*

³⁶ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p789, Abū Marwān Hayyān ibn Ḥalaf b. Ḥusayn b. HAYYĀN fue sin lugar a duda el mayor historiador de la España medieval. Nacido en 987H en Córdoba, entre sus obras destacan dos: *al-Muqtabis* y *al-Matīn*. Durante la etapa más viva y brillante de la cultura hispano-árabe, IBN HAYYĀN escribe la Historia de al-Ándalus a gran escala. Cuando contaba eventos anteriores a su tiempo, se limitaba a compilarlos sin adornos. De allí viene el título de *al-Muqtabis* que se interpreta literalmente por el libro inspirado de otros y no es original. *al-Matīn* se considera su obra original ya que cubre la historia de su propio tiempo. Sin *al-Muqtabis* de IBN HAYYĀN no tendríamos citas y menciones de los dos RĀZĪ ni de otros cronistas. Sin IBN HAYYĀN probablemente *al-Bayān al-Muḡrib* de IBN 'IDĀRĪ no hubiera existido ni tampoco *Historia* de DOZY y sin sus citas no tendríamos la mayor parte de las crónicas de IBN AL-QŪTIYYA y AL-ḤUṢĀNĪ.

³⁷ Véase Brockelmann, *Tārīḥ*, vol6, pp.101-103

³⁸ Análisis de ALÍ MEKKI del libro de IBN HAYYĀN, *Muqtabis li ibn hayyān*, tII, pp.54 y 124

³⁹ Parece que IBN HAYYĀN tenía informadores de sucesos, una especie de corresponsales, que le contaban lo sucedido de palabra o por escrito. A veces apuntaba sus nombres en sus escritos o decía simplemente "cuenta quien vió...". VIGUERA, Fuentes, p16

⁴⁰ IBN HAYYĀN, *Al-Muqtabis*, tII, p19

⁴¹ MOLINA, Técnicas, Talia Dixit, 1 (2006), 55-79, pp. 60-61, nota 9, y ver también el texto que reproduce Ibn 'Abd al-malik AL-MARRAKUṢĪ en su libro *Al-Dayl wa al-Takmila likitābī al-mawsūli wa al-ṣila* (primer viaje), p.341-342, donde dice : "Y reportó el historiador, BNU HAYYĀN Abū marwān hayyān bnu ḥalf en su libro *al-Muqtabis*, un relato que mejoró con su dominio de la expresión y del lenguaje, proveniente de AL-RĀZĪ y que recojo de IBN BAṢKUWĀL, Abī al-qāsim".

como obra original de IBN ḤAYYĀN sino una recopilación de textos anteriores en la que su intervención personal es mínima. Asimismo, CHALMETA pospuso la fecha y dijo que *al-Muqtabis* es un complemento de *al-Matīn*.⁴²

También merece ser mencionado el trabajo de CREGO GÓMEZ, María titulado *Acerca de una fuente de Ibn Ḥayyān en un texto inédito del Muqtabis II-I*, que trata de la revuelta en el barrio de arrabal de Córdoba (202 H/818 D.C.), donde afirma la autora que IBN ḤAYYĀN como era su costumbre, se sirvió de diversas fuentes para confeccionar su crónica. En este caso se trata de pasajes de AL-RĀZĪ, Aḥmad, de su hijo AL-RĀZĪ Isā b. Aḥmad, de IBN AL-QUTIYYA y de Muḥammad b. Mufarriḡ AL-QUBBASĪ.⁴³

En cuanto al estilo de IBN ḤAYYĀN en su uso de las fuentes antiguas en las que se basó en *al-Muqtabis*, y referente al traslado de Muṣḥaf ‘Uṭmān desde su sitio en la Mezquita Mayor de Córdoba hasta la casa de Šāḥib al-Šalāt Muḥammad b. Yaḥyā b. al-Ḥarrāz en 964 D.C., cuando el Califa al-Ḥakam emprendió la ampliación de la Mezquita Mayor de Córdoba, el cronista IBN ‘ABD AL-MALIK al-Marrakušī recogió el texto de AL-RĀZĪ sobre este asunto y luego le añadió un comentario detallado de IBN ḤAYYĀN reconociéndolo del libro de IBN BAŠKUWĀL con este comentario: “*Dijo el gran historiador IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān Ḥayyān ibn Ḥalaf en su libro al-Muqtabis, que se inspiró del libro de AL-RĀZĪ que recoge el autor IBN BAŠKUWĀL*”.⁴⁴

Asimismo, y según Maria Luis ÁVILA, *al-Muqtabis* utiliza esencialmente cuatro fuentes AL-QUBBASĪ, Ibn AL-FARADĪ; AL-ḤUŠANĪ, Ibn ‘Abd AL-BARR.⁴⁵

Por otra parte, parece que en *al-Muqtabis* de IBN ḤAYYĀN no hay consenso acerca del título de la obra. Mientras que el manuscrito publicado por el rabino hispano MELCHOR ANTONIA en París en el año 1937 D.C. basado en la copia preservada en la Biblioteca de Oxford fue “*al-Muqtabis fī tārīḥ riḡāl al-Ándalus*”, el título del manuscrito conservado en la Biblioteca de Sidi Ḥammouda en Constantina (Argelia) y de la que se basó el orientalista hispano Francisco Codera y que se conserva en la Biblioteca Real de Madrid fue “*al-Muqtabis fī Aḥbār balad al-Ándalus*”, y mientras IBN AL-ĀBĀR⁴⁶ menciona el título “*al-Muqtabis min anbā’ahl al-Ándalus*”.⁴⁷

⁴² ÁVILA, La fecha, p 94

⁴³ CREGO, Acerca, p269

⁴⁴ ALÍ MEKKI en su libro *Al safar al-tānī min kitāb al-Muqtabis li ibn ḥayyān*, IBN ḤAYYĀN, AL-Muqtabis, tII, p. 25. Traducción propia.

⁴⁵ ÁVILA, Obras, p 481

⁴⁶ Véase Brockelmann, *Tārīḥ*, vol6, p113

⁴⁷ MEKKI, *al-Muqtabis*, p67

Por otro lado, todo indica que IBN ḤAYYĀN utilizó tres fuentes principales para componer su obra *al-Muqtabis*⁴⁸, Ibn Ḥārīt AL-ḤUŠANĪ (m.971 D.C.), AL-ZUBAYDI (m.989 D.C.) e IBN AL-FARADI (962-1013 D.C.).⁴⁹

De AL-FARADI son muy escasas las modificaciones que introduce IBN ḤAYYĀN, abrevia algunos nombres, omite detalles y se salta algún eslabón de la cadena de transmisión; con AL-ZUBAYDI la modificación de frases enteras por IBN ḤAYYĀN es clara donde aporta su estilo rebuscado con el fin de introducir valoraciones propias; con IBN ḤĀRĪT, se aprecia un claro esfuerzo de IBN ḤAYYĀN por reproducir el texto original, aunque de vez en cuando deja su huella clara en estilo y expresiones propias.⁵⁰

IBN ḤAYYĀN fue un historiador que recurría a fuentes seguras para periodos anteriores a su época o de testigos presenciales y protagonistas de los hechos. De estos autores están geógrafos, biógrafos, historiadores y genealogistas y literatos de épocas anteriores tales como AL-RĀZĪ y su hijo 'Īsā AL-RĀZĪ. *Al-Muqtabis* es en definitiva un mosaico de textos extraídos de obras de cronistas anteriores a su época que retrata la historia Ándalusí.⁵¹

Bibliografía:⁵² E. Levi-Provençal, *Hist.Esp.Mus.* t iii, 503; E. Garcia Gómez, *A propósito de Ibn Ḥayyān en al-Ándalus*, xi, 395-423; M. Antuna, *Abenhayan de Cordoba y su obra histórica*, Madrid 1925; Dozy, *Loci de Abbadidis*, i, 218; Pons Boigues, *Ensayo*, 152-3; Brockelmann, S I, 578; idem, en *OLZ*, 1941, 168-71; Ibn Bassam, *Dhakhira*, i/2, 84-129; F. Bustani, *D ā 'irat al-ma 'ārif*, ii, 480. (A. HUICI MIRANDA).⁵³

⁴⁸ Asimismo, asegura ALÍ MEKKI se pueden citar algunas fuentes de IBN ḤAYYĀN en *al-Muqtabis min anba' ahl al-Ándalus* (MEKKI, *al-Muqtabis*, p73), que son de tres tipos:

a) Fuente andaluzas: Muḥammad bnu waḍḍaḥ, Faraḡ bnu Salām al-Bazzāz, Ibn al-Aš'aṭ al-qarṣī al-Išbīlī, yaḥyā bnu Iṣḥāq al-Ṭabīb, bnu 'Abd Rabbuh,...

b) Fuentes extranjeras: Muḥammad bnu yūsuf al-Warraḡ al-Qayrawānī, Abū ḡa'far aḥmad b. Ibrāhīm b. al-ḡazzar al-Qayrawānī

c) Archivos: archivos de la nación que consultaba frecuentemente IBN ḤAYYĀN.

⁴⁹ IBN HAYYĀN tenía, como dijo Dozy, "une rare intelligence politique des événements". VIGUERA, Fuentes, p17

⁵⁰ MOLINA, Técnicas, Talia Dixit, 1 (2006), 55-79, pp. 66-69, nota 9.

⁵¹ VIGUERA, Fuentes, p15

⁵² Vease también los trabajos de MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio. «*Ibn Hayyan, el abanderado de la historia de al-Ándalus*». Jábega, 97 (2008), pp. 30-34; Mohedano BARCELÓ, J. «*Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, Abū Marwān*», dins Lirola Delgado, Jorge (ed.). Biblioteca de al-Ándalus. De Ibn al-Dabbāḡ a Ibn Kurz. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004, pp. 356-374; M. J. VIGUERA MOLINS, «*El manuscrito del Muqtabis 11-1*», *Qurtuba: Revista de Estudios Ándalusies* 2 (1997), pp. 327-8; M. MARTÍNEZ ANTUÑA, «*Ibn Hayyan y su historia de la España musulmana*», Cuadernos de Historia de España IV (1946), pp. 5-72;

⁵³ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p789

4) AL-IDRISĪ, al-Šarīf

AL-IDRĪSĪ, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Abdallāh b. Idrīs al-‘Alī bi-amr Allāh, llamado al-Šarīf (1099-1161 D.C.)⁵⁴. *Kitāb Nuzhat al Muštāq fī ihtirāq al-afāq* (el libro de aquel que está apasionado por descubrir el mundo, o el *Libro de Roger*) fue compuesto por un príncipe Idrisida, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Abdallāh b. Idrīs al-‘Alī bi-amr Allāh al-Idīsī, para el rey Roger II de Sicilia, quien gobierna el Estado normando de Italia del sur de 1105 a 1154 D.C. La vida et la obra de AL-IDRĪSĪ permanecen en realidad poco conocidas, se sabe casi nada de él y sigue siendo hombre de un solo libro, el Libro del Rey. AL-IDRĪSĪ es citado por varios autores medievales quienes no le reprochan de haber trabajado en país cristiano para el rey de Sicilia: Los geógrafos IBN SA‘ĪD al-Mağribī (1213-1286 D.C.), Abū AL-FIDĀ, príncipe de Damasco (1273-1331 D.C.) copiaron noticias, mientras IBN ḤALDŪN afirma que sigue el ejemplo d’AL-IDRĪSĪ y su *Kitāb*.

La introducción d’AL-IDRĪSĪ a su obra atribuye la iniciativa del proyecto a Roger II y desarrolla el método que el rey a seguido: ha empezado desde los libros de geografía clásica árabe, luego interrogó a los sabios, sin resultados; llamó a viajeros experimentados, les preguntó juntos, y rechazó las informaciones contradictorias. Deseoso de asegurarse de la veracidad de las informaciones concordantes, estableció un mapa graduada encima de una mesa de dibujo mediante un compás de hierro. Luego hizo grabar sobre la esfera de plata el modelo del que el libro es la ilustración.⁵⁵

Su libro, considerado uno de los mejores de la cartografía medieval, se nutre de fuentes anteriores tales como Ptolemeo (siglo II), Ibn Khurradādhbih (m.900 D.C.), Ġayānī (autor del libro *Libro de las rutas y de los países*, Ḥasan b. al-Mundar, Mas’udī (enciclopédico, m.956) cuyo libro es llamado por AL-IDRĪSĪ el *Libro de las Maravillas*, Ibn Hawqal...Sin embargo, la unión de este saber de los libros con la información oral no se hace sin dificultad: el respecto de las dos fuentes conduce AL-IDRĪSĪ, igual que al-Ḥawārizmī antes de él, a proponer identificaciones entre las descripciones modernas y

⁵⁴ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p.1032, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Abdallāh b. Idrīs al-‘Alī bi-amr Allāh, llamado al-Šarīf AL-IDRĪSĪ por su linaje, fue famoso por su obra *Kitāb Nuzhat al Muštāq fī ihtirāq al-afāq*, escrito por la orden del rey normando de Sicilia Roger II, El libro de Roger fue completado en 548/1154.

⁵⁵ AL-IDRĪSĪ, *Kitāb Nuzhat*, pp.19-20

los nombres de los ancianos: reinterpreta la lista de los topónimos de Ptolomeo y las pegó a realidades que ignoraba el geógrafo de Alejandría...el método de AL-IDRĪSĪ manifiesta acerca de la geografía árabe un espíritu crítico severo y destacable: su investigación es sobre lo seguro, en su defecto sobre lo más seguro; sólo cita sus referencias bibliográficas cuando la información le parece inverosímil o sorprendente.⁵⁶

A parte de sus propias vivencias y viajes, parece que AL-IDRĪSĪ se basó también para escribir su libro *Kitāb Nuzhat al Muštāq fī iḥtirāq al-afāq* en los escritos de IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān Ḥayyān ibn Ḥalaf y su libro *al-Muqtabis*.

Hasta el difunto profesor Mikel DE EPALZA basó su estudio del texto de AL-IDRĪSĪ sobre Alicante en lo que considera las dos mejores ediciones: la del siglo XIX de Dozy y De Goeje, con traducción al francés y estudio del léxico (R. DOZY et M. J. DE GOEJE, *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*. Texto árabe publicado por primera vez según los manuales de París y Oxford con una traducción de notas y un glosario, Leiden, 1866; reimpresión, Leiden, 1968), y la edición crítica realizada en Roma y Nápoles, bajo el patrocinio de E. Cerulli y otros, por A. Bombaci, U. Rizzitano, R. Rubinacci y L. Vecchia Vaglieri (el fascículo V, en el que está Al-Ándalus, salió en 1975).⁵⁷

Bibliografía: La bibliografía alrededor de AL-IDRĪSĪ es muy extensa, destaco una introducción a las obras de AL-IDRĪSĪ de G. Oman, *Notizie bibliografiche sul geografo arabo al-Idrisi (XII secolo) e sulle sue opere*, in *AIUON*, n.s., xi (1961), 25-61 and *Addenda*, *ibid.*, xii, 193-4.; M. G. de Slane, *Geographic d'Edrisi traduite...*, en *JA*, 3era serie, xi (1841), 362-87; M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia**, iii/3, 677-702; M. Amari, // *libro di Re Ruggiero ossia la Geografia di Edrisi*, in *Boll. della Societad Geografica Italiana*, 1st series, vii (1872), 1-24.⁵⁸

⁵⁶ AL-IDRĪSĪ, *Kitāb Nuzhat*, p28

⁵⁷ EPALZA, *Estudio*, p216

⁵⁸ *Enciclopedia del Islam*, Vol 3, p1033

5) IBN BAŠKWĀL, Halaf

IBN BAŠKUWĀL, Abū al-Qāsim Ḥalaf ibn ‘Abd al-Malik (1101-1183 D.C.).⁵⁹ Fue un historiador que vivió en un paysage político que correspondía en gran parte al inicio de la decadencia almorávide que se puede situar en la época de ‘Alī, hijo de Yūsuf b. Tašufīn. Su libro más famoso, *Kitāb al-Šila fī tārīḥ a’immat al-Ándalus wa ‘ulamā’ihim wa muḥaddiṭihim wa fuqahā’ihim wa udabā’ihim*, que es un diccionario biográfico de los eruditos y sabios de al-Ándalus. En realidad, *al-Šila*, es *La continuación* de la obra de Ibn AL-FARĀDĪ.⁶⁰

Los compañeros de IBN BAŠKUWĀL le pidieron que escribiera una obra que fuera una continuación de *Tārīḥ ‘ulamā’ al-Ándalus*, célebre biobibliografía de IBN AL-FARĀDĪ⁶¹, comenzando desde donde terminaba ésta y que continuará y completará hasta su época. IBN BAŠKUWĀL atendió a su petición, pues ya había empezado a tomar datos biográficos de personajes, obras, ciudades de origen, fechas de muerte, etc., y no sólo escribió el libro sino que siguió el mismo esquema utilizado por IBN AL-FARĀDĪ, es decir, orden alfabético primero y cronológico después según las fechas de muerte, siendo las más antiguas las primeras. Esta declaración de principios se encuentra en el prólogo de *Kitāb al-Šila*.

Asimismo, IBN BAŠKUWĀL utilizó las siguientes fuentes que mencionó en su introducción: Abū ‘Amr; al-Ḥumaydī; ibn ‘Afīf; ibn Ḥayyān; ibn Šanzīr al-Šāḥibān; ibn Muṭāḥir; ibn ‘Abd al-barr; ibn ‘Ābid; al-Jawlānī; abū ‘Umar ibn al-Ḥaḍḍā; ibn Jazrağ; abū ‘Alī al-Gassānī; ibn Mudīr; ibn al-Farāḍī.⁶²

El trabajo de IBN BAŠKUWĀL en su *Kitāb al-Šila* fue continuado por varios autores:

- IBN AL-ABBĀR en su *Takmilat Kitāb al-Šila*
- IBN AL-ZUBAYR en *Šilat al-šila*.

⁵⁹ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p733, IBN BAŠKUWĀL, Abū al-Qāsim fue un sabio Ándalusí, nació y falleció en Córdoba. En Sevilla tuvo maestros como Ibn Rušd e Ibn ‘Arabī, Inspirado por el trabajo de Ibn al-Farāḍī y su obra *Tārīḥ ‘Ulamā’ al-Ándalus* que sentó las fundaciones de un conocimiento de la historia literaria acerca de los musulmanes españoles. Dos siglos más tarde, IBN BAŠKUWĀL continuó ese trabajo con el libro *al-Šila*, “la continuación”. En este libro reunió unas 1400 biografías de hombres de letras.

⁶⁰ Véase Brockelmann, *Tārīḥ*, vol6, pp.110-111

⁶¹ Cabe resaltar que he analizado la obra de IBN AL-FARĀDĪ, *Tārīḥ ‘ulamā’ al-Ándalus*, y no he encontrado ninguna mención a muṣḥaf ‘Uṭmān.

⁶² DE FELIPE-TORRES, Fuentes, p308

Para más detalles sobre la obra de IBN BAŠKUWĀL ver el libro de Peter C. SCALES *The fall of the Caliphate of Cordoba. Berbers and Ándalus in conflict*. E.J. Brill, Leiden, 1984.

Asimismo, he encontrado un interesante trabajo titulado *Complementary biographical Dictionnaires of Kutub al-Šila* y otro *An evaluation of Ibn Baškuwāl's Kitāb al-Šila*, p58-62, de las Actas XVI Congreso UEAI, editados por Concepción Vázquez de Benito y Miguel Ángel Manzano Rodríguez, AECl, salamanca 1995.

Bibliografía: Ibn Ḥalliqān, *Wafayāt*, El Cairo 1310/1892, i, 172; Dahabī, *Ḥuffāḍ*, iv, 132 ff.; Ibn Farhūn, *Dībāğ*, Fez 1316/1898, 116, Cairo 1351/1932, 114; Ibn al-Abbār, *Takmila*, 110. 179; idem, *Mu'ğam*, no. 70; Suyutī, *Tabakāt al- Ḥuffāḍ*, ed. Wüstenfeld, xvii, no. i; Wüstenfeld, *Geschichtschreiber*, no. 270; Pons Boigues, no. 200; Brockelmann, I, 340, S I, 580.. (M. Ben Cheneb-A. Huici Miranda).⁶³

6) IBN TUFAYL, Abū bakr Muḥammad

IBN TUFAYL, Abū Bakr Muḥammad b. ‘Abd al-malik b. Muḥammad Al-Qaysī al-Ándalusī (1105-1185 D.C.)⁶⁴ nació en Cádiz y falleció en Marrakech en el año 1185 D.C. fue un médico, filósofo, matemático y poeta, mentor de Averroes. Participó en la vida cultural, política y religiosa de la corte de los almohades en Granada. Tras la incorporación al imperio Almohade fue *kātib* (secretario) de los gobernadores almohades, de Granada primero y de Ceuta y Tánger después.

Escribió entre otras muchas obras: *Expugnación de Cafza en África* y la novela filosófica *Risālat Ḥayy ibn Yaqḍān fī asrār al-ḥikma al-mašriqiyya* (Carta de Ḥayy ibn Yaqḍān sobre los secretos de la sabiduría oriental), conocida en Occidente como “El filósofo autodidacta”. Esta última es un célebre cuento alegórico que se convierte en una parábola de la ascensión mística y los caminos por los que se llega a la Verdad.

⁶³ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p733

⁶⁴ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p957, IBN TUFAYL, Abū Bakr Muḥammad pertenecía a la tribu árabe de los Qaysíes, fue llamado al-Ándalusī, al-Qurtubī o al-Išbīlī, llamado Abubacer por los Cristianos. Fue médico en granada y luego secretario del gobernador de Ceuta y Tánger, un hijo de ‘Abdalmu’min. Luego parece que se le nombró médico de la corte del Sultán Abū Ya’qūb Yūsuf, aunque hay dudas acerca de ello. Fue el autor de la famosa novela filosófica *Ḥayy b. Yaqḍān*, y tuvo muchas correspondencia con IBN RUŠD acerca de la obra médica *Kulliyāt*.

La carta de este autor que se utilizó en el análisis de las menciones a muṣḥaf ‘Uṭmān la escribió IBN ṬUFAYL pero la he extraído del libro *Nafḥ al-Ṭīb min ġusni al-Ándalus al-ratīb* de AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Aḥmad b. Muḥammad (1579-1632 D.C.).

Dada la importancia histórica y el amplio detalle que aporta esta carta en la descripción de Muṣḥaf ‘Uṭmān y su utilización, he pensado necesario catalogarla como una de las fuentes principales junto con los libros de referencia de los otros Cronistas.

Dos referencias de peso son aquellas de *The Journey of the Soul: the Story of Hai bin Yaqzan*, traducida por Riad Kocache, London, Octagon, 1982; *Medieval Islamic Philosophical Writings*, editado por Muḥammad Ali Khaldidi, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Bibliografía: D. Macdonald, *Development of Muslim theology*, 1903, 252-6; T. J. de Boer, *The history of philosophy in Islam*, London 1,903; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques* (s.v., art. by S. Munk); Fr. Oberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, ed. Max Heinze, ii; C. A. Nallino, art. Ibn Ṭufail, in *Enciclopedia Italiana*, xviii, 684-5; idem, in *RSO*, x (1925), 434-40; Max Meyerhof and Joseph Schacht, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*, Oxford 1968; Persian tr. of *Ḥayy b. Yaqdān*, by B. Foruzanfar, Tehran 1956; ‘Abd al- Ḥalīm Maḥmūd, *Falsafat Ibn Ṭufayl wa risālatuhu*, El Cairo n.d. (*al-Dirāsāt al-falsafīyya wa-l-aḥlāqīyya*); Brockelmann, I, 460, II 704, S II,831; DM, iii, 299-307. (B. Carra De Vaux).⁶⁵

7) IBN SĀḤIB AL-SALĀT

IBN SĀḤIB AL-SALĀT, Abū Marwān ‘Abd al-Malik (1143-1198 D.C.)⁶⁶ fue uno de los historiadores más importantes de la época Almohade y testigo directo de la época Almorávide. Escribió su famoso libro *Tārīḥ Al-Mann bil-Imāma*⁶⁷ basándose en tres fuentes:

⁶⁵ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p957

⁶⁶ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p924, IBN SĀḤIB AL-SALĀT, Abū Marwān ‘Abd al-Malik fue el autor Ándalusí de una importante historia de los Almohades, titulada *Tārīḥ Al-Mann bil-Imāma*, parece claro que estaba envuelto en los acontecimientos de su tiempo. La información de Brockelmann de que falleció en 578H/1182D.C. es incorrecta ya que por los datos de la propia obra, en aquel año seguía vivo.

⁶⁷ Su crónica del califato inaugurado por ‘Abdalmu'min sólo se ha conservado parcialmente y lleva el título completo: *al-Mann bi-l-imāma ‘alā al-mustaḍ ‘afīna bi-an ġa‘alahum Allah a’imma wa ġa‘alahum al-wāriṭīn wa ḍuhūr al-imām Maḥdī al-muwahḥidīn*. Cabe señalar que el historiador PASCAL DE

- a) Informaciones de cronistas entre los cuales están ABĪ AL-QĀSIM b. abī harūn, ABĪ MUḤAMMAD sayyid ra'y bnu wazīr y ABĪ AL-'ALĀ' bnu 'azzūn.
- b) Informaciones de sucesos de los que fue él mismo testigo y los ha vivido, por ello dice en su libro de vez en cuando: “*ha dicho el escritor...*” o bien “*ha dicho el escritor 'Abd al-Malik bnu Muḥammad bnu Sāhib al-Salāt'*”.
- c) Lo que recoge de algunos escritores importantes tales como IBN ḤAYYĀN.

Se sabe que el autor fue un ferviente defensor de la legitimidad almohade, y que redactó su obra con un estilo adulator de la crónica cortesana y “*haciendo uso de “sutiles y complejas estrategias legitimadoras del poder almohade”*”.⁶⁸ El título mismo muestra la posición legitimadora que emplea *Ibn Sāhib al-Ṣalāt* al redactar su obra.⁶⁹

En esta línea, es evidente la relación entre los inicios del movimiento almohade y su líder el Mahdī Ibn Tūmart y la experiencia del Profeta Muḥammad y sus compañeros en cuanto a que fueron obligados a huir y emigrar. Asimismo, el lugar que ocupa el Corán en su doctrina, ideología y propaganda es igual de similar, lo que nos desvela la sutileza y complejidad de los recursos religiosos de legitimación manejados por los «intelectuales del régimen» almohade.⁷⁰

Se puede ilustrar su cadena de transmisión (*isnād*) de la siguiente manera:

- a. Las referencias históricas de IBN SĀḤIB AL-SALĀT fueron las siguientes: IBN ḤAYYĀN; Abī al-Qāsim b. ABĪ HARŪN; Abī Muḥammad sayyid RA'Y B. WAZĪR; Abī al-'Alā' B. 'AZZŪN.
- b. Mientras fue IBN SĀḤIB AL-SALĀT referencia de Pascal DE GAYANGOS

Bibliografía: Brockelmann, S 1, 554.⁷¹

GAYANGOS se nutrió principalmente en los escritos de IBN SĀḤIB AL-SALĀT para relatar las épocas Almorávide y Almohade.

⁶⁸ ROLDÁN CASTRO, Fátima: “La ciudad de Sevilla como escenario. Releyendo a Ibn Sāhib al-Ṣalāt”. *Anaquel de Estudios Árabes*, vol. 27 (2016), pp.169-187.

⁶⁹ La traducción del título de la obra de IBN SĀḤIB AL-SALĀT propuesta por Huici Miranda es: *Don del imato a quienes no correspondía que Dios les hiciera imames ni les concediera ser herederos, y aparición del Imam Mahdī de los Almohades*. Véase VIGUERA, M.J., “Narrar la violencia: pasajes de la crónica de Ibn Sāhib al-Ṣalāt sobre los Almohades”, *EOBA XIV*, (2004), p.302. Mientras Maribel FIERRO, inspirándose en el Corán 28:5 de la que dice que extrae el título de su obra IBN SĀḤIB AL-SALĀT propone la siguiente traducción: “Don [divino] del imato concedido a los que [previamente] habían sido humillados, pues Dios les ha hecho jefes (imames) y ha hecho de ellos los herederos (de sus opresores)”, donde aclara que el autor no sólo no pone en duda el derecho al califato de sus señores, sino que lo tiene por un derecho divino. FIERRO, El título, p2

⁷⁰ FIERRO, El título de la crónica almohade de IBN SĀḤIB AL-SALĀT, *Al-Qantara XXIV*, (2003), p.2

⁷¹ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p925

8) ‘ABD AL-WĀḤID, al-Marrakušī

‘ABD AL-WĀḤID, b. ‘Alī al-Tamīmī Al-marrakušī (1185-1249 D.C.)⁷² fue un historiador originario del Marruecos actual. Estudió en Fez para luego pasar nueve años en al-Ándalus. A su vuelta comenzó a redactar su famoso libro: *Kitāb Al-Mu‘ğib fī talhīs aḥbār al-Mağrib*, una historia de los Almohades. A pesar de tener el autor un gran respeto por la dinastía almohade y la tribu Masmuda que la fundó, su libro fue bastante objetivo y contiene críticas a ciertas acciones de sus soberanos y un repaso neutral de la figura de su fundador Ibn Tūmart y sus enseñanzas. Terminó ‘ABD AL-WĀḤID, al-Marrakušī, su libro en el año 1224 D.C., basándose principalmente en sus vivencias y viajes entre Marruecos y al-Ándalus, y parece que es la referencia más fiable sobre la Historia del Magreb hasta el primer cuarto del siglo VII de la hégira. Se basó mucho en el historiador IBN ḤAYYĀN, y que fue su principal fuente, así como en IBN BAŠKUWĀL.⁷³

Biografía: Pons Boigues, *Ensayo bibliográfico*, 413; Brockelmann, I, 392, S I, 555.
(E. Levi-Provençal).⁷⁴

9) IBN SA‘ĪD al-Mağribī

IBN SA‘ĪD al-Mağribī, ‘Alī b. Mūsā⁷⁵ (1213-1275 D.C.) fue un historiador, geógrafo y compilador de poesía que vivió en al-Ándalus. Sufrió el exilio Ándalusí, por lo que creció en Marrakech, aunque estudió en Sevilla. A lo largo de su vida residió además en

⁷² Enciclopedia del Islam, Vol 1, p94, ‘ABD AL-WĀḤID b. ‘Alī al-Tamīmī al-marrakušī, historiador del siglo XIII, nativo de Marrakesh. Se estableció en Córdoba y Sevilla antes de marcharse para Medio Oriente, estableciéndose en Egipto, La Meca y Bagdad donde probablemente escribió su *Al-Mu‘ğib fī talhīs aḥbār al-Mağrib*, publicado por DOZY bajo el título de *Historia de los Almohades*. Para los primeros periodos, parece que tuvo a su alcance los trabajos del historiador Ándalusí AL-ḤIMYĀDĪ. La obra de ‘ABD AL-WĀḤID es rica de acontecimientos históricos especialmente la época de los Reinos Taifas.

⁷³ Enciclopedia del Islam, Vol 1, p94

⁷⁴ Enciclopedia del Islam, Vol 1, p94

⁷⁵ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p926, IBN SA‘ĪD al-Mağribī fue poeta, antólogo, historiador y geógrafo nacido en Granada y su obra *Kitāb al-Muğrib fī ḥulā al-Mağrib* tuvo una historia curiosa: nació la obra en 530/1135 con Abū Muḥ ‘Abdallah b. Ibrāhīm al-Ḥidārī bajo el título de *Kitāb al-Mushib fī ġarā’ib al-Mağrib*, que está considerado como una compilación de los eventos desde la conquista de España hasta el año 530. A esta compilación le fueron añadidos nuevos datos por los dos hijos de Ibn ‘Abd al-Malik, Aḥmad (m 558/1163) y Muḥammad (m 591/1195) y luego por el último hijo, Mūsā, y finalmente por ‘Alī b. Mūsā. Este trabajo fruto de varias generaciones de la misma familia fue finalizado en 641/1243 por ‘Alī b. Mūsā cuando estaba en Egipto. Luego de su viaje a la Meca y por Oriente hasta Irán escribió otra obra titulada *Kitāb al-Mušrik fī ḥulā al-Mašrik* que no fue terminada.

Túnez, Alejandría, El Cairo, Jerusalén y Alepo, entre otras ciudades. Es autor de dos célebres antologías biográficas de poetas árabes de al-Ándalus y el Magreb *Al-Muğrib fī ḥulā al-Magrib* (Lo extraordinario sobre las joyas de Occidente) y *Kitāb rāyāt al-mubarrizīn wa-gāyāt al-mumayyizīn* (El libro de las banderas de los campeones).⁷⁶

IBN SA'ĪD al-Mağribī, 'Alī B. Mūsā llenó las páginas de su vida con visitas a bibliotecas del mundo islámico que recorrió, copiando, recogiendo, examinando y escribiendo libros y compilándolos. Dejó un enorme legado de escritos y recensiones. Además del *Muğrib*, el *Mušriq*, *al-Rāyāt* y *al-Guṣūn al-Yāni'a*, *al-Murqis wa-l-muṭrib*, “Lo que incita a bailar y cautiva el oído” que ya está publicado; *al-Ṭālī' al-sa'īd fī tāriḥ banī sa'īd* “La feliz buena estrella en la historia de los Banū Sa'īd”, *al-Muqtaṭaf min azāhir al-ṭuraf* “Selección de los florigerios de anécdotas”, del que hay una copia fotografiada en Dār al-kutub al-Miṣriyya; *Gurraṭ al-ṭālī'a fī šu'arā' al-mi'a al-sāi'a* “El orto de la buena estrella acerca de los poetas de la centuria séptima”; *'Uddat al-mustanğiz wa-'uqlat al-mustawfiz* “El pertrecho para llevar algo a cabo y el fin de lo difícil” y *al-Qidḥ al-mu'allā fī al-tāriḥ al-muḥallā* “La mejor suerte sobre la historia adornada”, cuyo compendio publicó la Dirección de Recuperación del Legado del Ministerio de Cultura y Orientación Nacional de Egipto.

En cuanto a las fuentes, a través del método adoptado en la elaboración de este texto, se ven claramente los datos geográficos, históricos y literarios correspondientes a cada una de las coras de al-Ándalus, con variedad de fuentes para los mismos. Las observaciones personales son de gran trascendencia en la aportación de datos geográficos sobre los diferentes coras y sus características vegetales y minerales. En cuanto a las informaciones orales recogidas de otras personas, están presentes en este libro con una amplitud mucho mayor que en otros textos Ándalusíes, ya que se alternaron en ella seis autores en ciento quince años sucesivos, escribiendo biografías de personajes que eran contemporáneos suyos en los siglos 7 y 8 de la Hégira (s.XII y XIII de la era cristiana).

La fuente más importante a la que recurre la obra es el libro *al-Muṣḥib fī garā'ib al-Magrib* de AL-ḤIĠĀRĪ, que constituye el origen del *Muğrib*, su suministro y su sostén. En la parte geográfica, y en su calidad de referentes, siguen *al Muṣḥib* los escritos de Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mūsā AL-RĀZĪ, el libro de *Farḥat al-anfus* (La alegría de las almas) de IBN GĀLIB, y el libro oriental *al-Masālik wa-lmamālik* (las Vías y los

⁷⁶ Véase Brockelmann, *Tāriḥ*, vol6, pp.96-97

reinos) de IBN ḤAWQAL. En el ámbito de la Historia, el texto emplea escritos de IBN ḤAYYĀN, pues se nombra constantemente su obra *Al-Muqtabis*, luego le sigue en importancia *Tārīḥ Ifrīqyā wal-Maġrib* (Historia de Túnez Argelia y Marruecos) de AL-RAQĪQ AL-QAYRAWĀNĪ, *Naqt al-‘arūs fī tawārīḥ ḥulafā al-Āndalus* (El lunar de la novia acerca de las crónicas de los califas de al-Ándalus) de IBN ḤAZM y *Tārīḥ Garnāṭa* (Historia de Granada) de al-Mallāḥī.

La obra también utiliza libros de biografías, generales y específicas. Entre las biografías generales están *Tārīḥ ‘ulamā’ al-Āndalus* (Historia de los eruditos de al-Ándalus) de Ibn AL-FARĀDĪ, *Ġadwat al-muqtabis*, de AL-ḤUMAYDĪ y *Al-Ṣila* de IBN BAŠKUWĀL. En lo que se refiere a los libros de biografías, algunos tienen relación con los jueces como *Kitāb al-quḍāt* (El libro de los jueces) de IBN ḤAYYĀN y *Kitāb al-quḍāt* de Abī ‘Abd al-Malik Aḥmad ibn ‘ABD AL-BARR.⁷⁷ Vemos que en efecto IBN SA‘ĪD se nutre de los principales cronistas de al-Ándalus para escribir su obra *Al-Muġrib fī ḥulā al-Maġrib*. Para la investigación de esta tesis la mayoría de estos autores han sido referenciados.

Bibliografía: *autobiografía en la introducción de Al-Muġrib*\ Kutubi, Fawdt, ii, 112; Suyuti, *Buġya*, 357; idem, *Ḥusn al-muḥāḍara*, i, 320; Ḥaġġī Ḥalīfa, no. 12,078; Makkari, *Analectes*, index; Pons Boigues, *Ensayo*, no. 260; A. Gonzalez Palencia, *Literatura*, 37, 108, 176; Brockelmann, I, 336-7, S I, 576; F. de la Granja, *en al-Āndalus*, xviii (1953), 228; E. Levi- Provençal, *Le zaġal hispanique dans le Muġrib d'Ibn Sa‘īd*, en *Arabica*, i/i (1954), 44-52; M. M. Antufta, *Una obra fragmentaria de Abensaid el Magrebi existente en la Real Biblioteca del Escorial*, in *Bol. de la Real Acad. de la Hist.*, lxxxvi (1925), 639-48; F. Bustani, *Dā‘irat al-ma‘ārif*, iii, 187-8; G. Potiron, *Un polygraphe andalou du XIII^e siècle*, Ibn Sa‘īd, en *Arabica*, xiii/2 (1966), 142-67. (Cn. PELLAT).⁷⁸

⁷⁷ *Al-muġrib fī ḥulā al-maġrib - Lo extraordinario sobre las galas del Occidente islámico, El reino de Elvira y el reino de Málaga- Estudio y traducción anotada*, Tesis doctoral presentada por Hanaa Mohamed-Hammadi Mejdoubi, Universidad de Córdoba, Departamento de traducción e interpretación, lenguas, romances, estudios semíticos y documentación, facultad de filosofía y letras, pp.38-40, 2012

⁷⁸ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p926

10) IBN ‘IDĀRĪ, al-Marrakušī

IBN ‘IDĀRĪ, al-Marrakušī, Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Muḥammad, m. 1295 D.C.⁷⁹ Se desconoce su fecha de nacimiento. Fue un escritor e historiador marroquí del siglo XIV. Vivió en Marrakech entre el siglo XIII y el XIV y de ahí su apelación. Fue el autor del texto de referencia de la historia del Magreb y de la España mora: *Al-Bayān al-Muğrib fī Iḥtiṣār Aḥbār Mulūk al-Āndalus wa al-Mağrib*.⁸⁰ Sus principales fuentes fueron IBN ḤAYYĀN y IBN BAŠKUWĀL, aunque el mismo autor dice en su introducción de *Al-Bayān al-Muğrib*: “Me he basado en La Historia de al-Tabarī, en el libro de al-ḡayl de IBN ŠARAF, en el libro de IBN ABĪ AL-ŠILAT, y en el libro Mağmū’ al-muftaraq y del libro bahğat al-anfus wa rawḍat al-anas, y en el libro de IBN ḤAYYĀN Aḥbār al-dawla al-‘amiriyya y el libro de IBN SĀḤIB AL-SALĀT”.⁸¹

Bibliografía: R. Dozy, *Histoire de l’Afrique et de l’Espagne*, Leiden 1848-51, 2 vols., E. Levi-Provençal, Bayān, iii, Paris 1930 ; *Observaciones sobre el texto del tomo III de Al-Bayān de IBN ‘IDĀRĪ en Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, El Cairo 1937, 241-58, also por Levi-Provençal; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d’Espagne*, Leiden 1932, appendix to vol. iii, y en al-Āndalus, xiii (1948), 149-51 (trans. E. Garcia Gómez); III parte de *Al-Bayān al-Muğrib de Ibn ‘Idārī*, editado por A. Huici, Tetuan 1963; Wustenfelf, *Die Geschichtschreiber*, no. 373, 151; Pons Boigues, Ensayo, 414-5. More recent and E. Levi-Provençal, *Alfonso VI y su hermana la infanta Urraca*, in al-Āndalus, xiii (1948), 157-9; A. Huici, *La salida de los almoravides del desierto y el reinado de Yusuf b. Tašfīn*, en *Hesperis*, xlvī (1959), en particular, 155-62; idem, *Un nuevo manuscrito de "Al-Bayān al-Muğrib"*, en al-Āndalus, xxiv (1959), 63-84; idem, *Nuevas aportaciones de "Al-Bayān al-Muğrib" sobre los almoravides, en al-Āndalus*, xxviii (1963), 313-30. (J. BOSCH-ViLA).⁸²

⁷⁹ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p805, Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. ‘IDĀRĪ al-Marrakušī, fue un historiador Magrebí, que vivió durante la segunda mitad del sglo 7/13 y la primera mitad del siglo 8/14, fue Alcalde de Fez, su libro *Al-Bayān al-Muğrib fī Aḥbār al-Āndalus wa al-Mağrib* es una crónica dividida en tres volúmenes, que hace un análisis histórico de la conquista de Ifriqya (Túnez) hasta su captura por los Almohades; La conquista de al-Āndalus y la historia de sus Emires, Califas y Reinos Taifas; y las dinastías Almorávides y Almohades hasta su desaparición ocupa la tercera parte. Su obra, recogida en gran parte por DOZY y LEVI-PROVENÇAL, y sus fuentes utilizadas, constituyen una compliación de crónicas- de las cuales muchas se perdieron- que es una base que contiene detalles indispensables para el historiador del Magreb y al-Āndalus.

⁸⁰ Véase Brockelmann, *Tārīḥ*, vol6, p100

⁸¹ IBN ‘IDĀRĪ, al-Bayān, t1, p.22

⁸² Enciclopedia del Islam, Vol 3, p.805

11) IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī

IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī al-Anṣārī al-Awsiyyu,⁸³ Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad (1237-1303 D.C.) fue un historiador, juez y biógrafo oriundo del actual Marruecos. Con su libro *Al-Dayl wa al-Takmila likitābī al-Mawsūli wa al-ṣila*, hizo una extensa biografía de notables de Marruecos y al-Ándalus.

Varios cronistas se inspiraron de *Al-Dayl wa al-Takmila likitābī al-Mawsūli wa al-ṣila* y cogieron relatos de este libro que fue su fuente de información, cito:

IBN ‘IDĀRĪ; IBN AL-ḤAṬĪB; IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ; AL-SUYŪṬĪ; IBN AL-QĀḌĪ; IBN RĀZĪ;

Asimismo, se considera el libro de IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī como uno de los más importantes que produjeron los Ándalusíes y los Magrebíes antaño, y su importancia histórica es evidente.⁸⁴

Asimismo, y según La Enciclopedia del Islam, Vol 3, p.675, IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī fue una de las fuentes más utilizadas por IBN AL-ḤAṬĪB.

Bibliografía: F. Pons Boignes, *Ensayo*, 444; ‘Abbās b. Ibrāhīm, *al-I’lām bi-man ḥalla Marrākuš*, iii, Fas 1937, 240-3; Brockelmann, I, 581; ‘Abd al-Salām b. Suda, *Dalīl mu’arriḥ al-Maghrib al-aqṣā*, Tetuan 1950, no. 846; I. Allouche y A. Regragui, *Catalogue des manuscrits de Rabat*, ii, Rabat 1958, nos. 2214-6. (G. DEVERDUN).⁸⁵

⁸³ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p.675, IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī fue Qāḍī de Marrakech bajo la dinastía Meriní, nacido en Marrakech y fallecido en Tlemcen, su obra compuesta de varios volúmenes se titula *Al-Dayl wa al-Takmila likitābī al-Mawsūli wa al-ṣila* y es complementaria de la obra *Kitāb al-Mawṣul fī tāriḥ ‘ulamā’ al-Ándalus* de IBN AL-FARADĪ y el *Kitāb al-Ṣila fī tāriḥ a’immat al-Ándalus* de IBN BAŠKUWĀL.

⁸⁴ Comentario del Doctor IḤSĀN ‘ABBĀS, en su introducción *al Al-Dayl wa al-Takmila likitābī al-Mawsūli wa al-ṣila*, p127

⁸⁵ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p675

12) IBN RUŠAYD al-Sabtī

IBN RUŠAYD al-Fihri al-Sabtī, Muḥibb al-Dīn Abū ‘Abdallah Muḥammad (1259-1321 D.C.)⁸⁶ fue juez, escritor y erudito, nacido en Ceuta en el año 1259 D.C. y falleció en el año 1321 D.C. Es fundamentalmente conocido como viajero y por su libro Riḥla: *Al-riḥla al-mawsūma bi-mil’ al-‘ayba bimā ḡumi’a biṭūli al-ḡayba fī al-wiḡhati al-waḡṭhati ilā al-ḥaramayn Makka wa Ṭība*. Este libro tenía 7 volúmenes, 2 se perdieron el primero y el cuarto, pero muchas partes nos llegaron a partir de historiadores que recogieron obra.⁸⁷ Sus principales fuentes fueron las siguientes:

- IBN SĀḤIB AL-SALĀT; Abī Bakr Muḥammad b. ‘Abd al Malik IBN ṬUFAYL; Abī Zakariyyā Yahyā b. Aḥmad b. Yahyā b. Muḥammad b. ‘Abd al Malik IBN ṬUFAYL AL-QAYSĪ; ABŪ AL-QĀSIM ‘Abdarraḥmān; AL-ḤATĪB Abū Muḥammad b. Burtulu.

Por otro lado, y en cuanto a las traducciones de la obra de IBN RUŠAYD, fueron muy escasas, y se destacan las siguientes:

Kitāb sabak al-maqāl de IBN AL-ṬIWĀḤ; *al-Iḥāṭa* de IBN ḤATĪB; *el Wāfi bil-wāfiyāt* de ṢALĀḤ AL- ṢAFDĪ; *al-Durr al-Kāmina* de IBN ḤAĠAR AL-‘ASQALĀNĪ; *Azhār al-Riyāḍ* y *Nafḥ al-Ṭīb* de IBN AL-‘ABBĀS AL-MAQQARĪ; *al-I’lām* de AL-‘ABBĀS B. IBRĀHĪM AL-MARRĀKUŠĪ; y *Dayl tāriḥ al-Islām* de ABĪ ‘ABDALLAH AL-ḌAHBĪ.⁸⁸

Bibliografía: Ibn al-Ḥatīb, *al-Iḥāṭa*, Escorial, 1673, fols. 132-5; Ibn Ḥaldūn, *Ta’rīf*, El Cairo ed. 1370/1951, 310; Ibn Farḥūn, *Dībāḡ*, El Cairo ed. 1351/1932-3, biogr. 310; Ibn Ḥaḡar al-Asqalānī, *Al-durar al-kāmina fī a’yān al-mi’at al-tāmina*, Ḥaydarabād ed. 1350/1931, biogr. 308, in; Ibn Fahd, Lajiz, Damasco ed. 1347/1928-9, 97; Suyūṭī, *Buḡya*, 85; idem, *Dayl*, Damasco ed. 1347/1928-9, 355; Ibn al-Qāḍī, *Durrat al-ḥiḡāl*, ed. Allouche, Rabat.⁸⁹

⁸⁶ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p909, Muḥibb al-Dīn Abū ‘Abdallah Muḥammad b. RUŠAYD al-Fihri al-Sabtī nació en el año 683/1284, fue juez y hombre de letras, asumió en la época de los Nazaríes el puesto de Iman de la Gran Mezquita de Granada, luego se trasladó a la corte de los Meriníes donde asumió la dirección de la oración en la Mezquita de Marrakech. AL-MAQQARĪ enumeró hasta diez obras suyas, su mayor obra, *Mil’ al-‘ayba bimā ḡumi’a biṭūli al- ḡayba fī al-wiḡhati al-waḡṭhati*, cuya mayor parte está en El Escorial, consiste en unas noticias biográficas de hombres de letras con algunas poesías.

⁸⁷ ḤADDĀDĪ, Riḥlat, pp.208-221

⁸⁸ ḤADDĀDĪ, Riḥlat, p48

⁸⁹ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p909

13) IBN AL-ḤĀĞĞ, Ibrāhīm

IBN AL-ḤĀĞĞ, Ibrāhīm b. 'AbdAllāh (1313-1372 D.C.)⁹⁰ fue un historiador que sirvió al soberano Meriní Abū 'Inān 1328-1358 D.C después de servir a su padre Abū al-Ḥasan como secretario personal. Escribió el libro *Fayḍ al- 'Ubāb wa ifāḍat qudāḥ al-Ādāb fī al-ḥaraka assa 'īda ilā qasantīna wa ezzāb*, relatando un viaje que sucedió en durante el año 1356 D.C.-a instigación de su rey el soberano Meriní Abū 'Inān 1328-1358 D.C.- En este libro relató las etapas de su viaje en el año 758 de la Hégira 1357 D.C. desde Fez hacia Salé, Constantina, Zab, Ifriquia, Zāb, Constantina, Fez.

El autor de *Fayḍ al- 'Ubāb* fue utilizado en la corte meriní como secretario del soberano y jefes de los secretarios y escribano, y sus cualidades, cultura y saber le auparon en ese puesto. Muchas veces IBN AL-ḤĀĞĞ fue comparado con IBN AL-ḤATĪB y IBN ZAMRUK y otros de los grandes de las letras árabes.⁹¹

Asimismo, y aunque IBN AL-ḤĀĞĞ estaba dedicado totalmente a la alabanza de su soberano Abū 'Inān es cierto que describió con mucho detalle las etapas del viaje, resaltando las partes positivas pero no olvidaba mencionar aquellos puntos negativos.⁹²

Bibliografía: J. F. P. Hopkins, *An Andalusian poet of the fourteenth century: IBN AL-ḤĀĞĞ*, en BSOAS, xxiv (1961), 57-64. (J. F. P. HOPKINS).⁹³

⁹⁰ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p780, IBN AL-ḤĀĞĞ, Ibrāhīm ibn 'Abdallāh fue un erudito y poeta andaluz del siglo 8/14, nacido en Granada, fue Ḥatīb bajo los Merinies y de los Ḥafsies. De su obra en veinte volúmenes, quedan sólo fragmentos dedicados a antologías, biografías, diccionarios. Parece que no todas puedan ser atribuidas a IBN AL-ḤĀĞĞ.

⁹¹ Estudio del profesor Muḥammad Ibn Šaqrūn sobre *Fayḍ al- 'Ubāb*, p47

⁹² Estudio del profesor Muḥammad Ibn Šaqrūn sobre *Fayḍ al- 'Ubāb*, p84

⁹³ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p780

14) IBN AL-HAṬĪB, Lisān al-dīn

IBN AL-HAṬĪB, Lisān al-dīn Abū ‘Abdallah Muḥammad (1313-1374)⁹⁴, fue un poeta, escritor, historiador, filósofo y político Ándalusí. Algunos de sus poemas decoran las paredes de la Alhambra en Granada. Sus dos obras más famosas son: la primera biográfica, *al-Iḥāṭa fī aḥbār ġarnāṭa*; la segunda de Historia: *A ‘māl al-a ‘lām*.

Las relaciones que unieron el emirato granadino en su apogeo en el siglo XIV y los Estados musulmanes de Berberia, se reflejan en documentaciones que se nutren de las fuentes árabes de IBN AL-HAṬĪB, Lisān al-dīn, de IBN ḤALDŪN, 'Abderrahmān y de su hermano Yaḥyā.⁹⁵ En cuanto al autor de *al-Iḥāṭa*, su figura ha sido objeto de numerosos estudios, investigaciones y tesis doctorales.⁹⁶ Sin embargo, la obra fundamental sobre su persona y su obra empezó hacia 1629 D.C., cuando el historiador Aḥmad AL-MAQQARĪ redactó su libro *Nafḥ al-Ṭīb*, una obra que representa la culminación de todas las fuentes biográficas y literarias compuestas en al-Ándalus, desde la conquista hasta la caída de Granada. Es un verdadero monumento literario erigido a la memoria de IBN AL-HAṬĪB, que hace justicia, al cabo de dos siglos y medio, a la figura y la ingente obra del polifacético autor y visir granadino.⁹⁷

Por su lado, IBN AL-HAṬĪB tuvo como una de sus fuentes más importantes a IBN AL-ṢAYRĀFĪ para escribir *al-Iḥāṭa*, y de hecho recoge sus menciones cuando describía al soberano Yūsuf b. Taṣufīn.⁹⁸

También, y tal y como veremos más adelante, se ha basado en algunas menciones de IBN RUṢAYD.

➤ A este respecto, dice de él IBN ḤAĞAR al-Asqalānī:⁹⁹

⁹⁴ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p835, IBN AL-HAṬĪB de Loja, estudió en Granada y fue Visir del Sultán Muḥammad V de Granada antes de su deposición. Huyó a Tlemcen antes de que lo juzgaran en Granada por herejía. Falleció estrangulado en la cárcel de Granada. Fue el mayor historiador de Granada del siglo XIII y la mayor parte del XIV. Escribió libros médicos, filosóficos e históricos de los cuales el más destacado es *al-Iḥāṭa fī aḥbār ġarnāṭa*, que contiene una descripción de la ciudad y una biografía de sus principales personajes.

⁹⁵ ARIE, Rachel, *Etudes sur la civilisation de l’Espagne musulmane*, Directora de investigación en el C.N.R.S., Paris, E.J. Brill, Leiden, 1990.

⁹⁶ Cito la tesis de Saeed al-Malki, *La construcción técnica de la Qasīda de Lisān al-dīn IBN AL-HAṬĪB* (Madrid, Universidad Complutense, 2007), dirigida por la Dra Teresa Garulo; Consultar también el trabajo de Saleh E. al-Zahrani, *Aspectos culturales e ideológicos en el Dīwān de Lisān al-dīn IBN AL-HAṬĪB* (Universidad de Granada, 2011).

⁹⁷ DEL MORAL, Saber y poder, p184

⁹⁸ IBN AL-ṢAYRĀFĪ, Al-anwār, p48

واما قصائده فكثيرة جدا رحمه الله تعالى حصلت هذه الترجمة من
كلام ابن الخطيب نفسه من آخر كتابه الاحاطة الاما يتعلق بقصة
وفاته من ابتدائها فنقلتها من تاريخ ابن خلدون *

*“En cuanto a sus poemas, son numerosos, que Allah se apiade de su alma, y he conseguido esta traducción del texto de IBN AL-ḤAṬĪB de la última parte de su libro al-Iḥāṭa, pero en cuanto al relato de su muerte, lo he recogido de la Historia de IBN ḤALDŪN”.*¹⁰⁰

Biografía: A. M. al-‘Abbādi, *Mu’allafāt Lisān al-dīn al-Ḥaṭīb fī al-Mağrib*, en Hesp̄tris, xlvī (1959), (247-53); I. S. Allouche tradujo algunos capítulos de *al-Iḥāṭa* en su artículo *La vie économique et sociale à Grenade au XIVe siècle*, in Mel. d’Hist. et d’archeol.: *Hommage a G. Marcais*, Argel 1957, ii, 7-12); Centenario M. Antari, ii (1910), 427-82 (trans. R. Castrillo, El Africa del Norte en el «*A’māl al-A’lām*” de al-Ḥaṭīb, Madrid, 1958; M. M. Antuna, *El poligrafo granadino Abenaljatib en la Real Biblioteca del Escorial*, Escorial 1926.¹⁰¹

⁹⁹ IBN ḤAĞAR, Al-Durar, tIII, p484

¹⁰⁰ Traducción propia

¹⁰¹ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p835

15) IBN HALDŪN, Yahyā

IBN ḤALDŪN, Abū Zakariyyā Yahyā (1332-1379 D.C.)¹⁰², hermano del famoso sociólogo e historiador IBN ḤALDŪN, ‘Abderrahmān, vivió bajo el reinado del soberano Abd al-Wādida de Tlemcen, Abū Ḥammū Mūsā II, y ha escrito su obra mayor, *Buġyat al-ruwwād fī dīkr al-mulūk min Benī ‘Abdelwād.*, donde describe la dinastía de este soberano. En 1379 D.C., en una noche del mes de Ramadán, fue asesinado por el hijo de Abū Ḥammū Mūsā II, Abū Tašfīn, porque este último estaba celoso del puesto que Yahyā ocupaba como historiógrafo de la corte Abd al-Wādida.

IBN ḤALDŪN, Yahyā trata en su *Buġyat al-ruwwād* de la historia de los reyes de Tlemcen, los Beni ‘Abdelwād, un tema que su hermano IBN ḤALDŪN ‘Abderrahmān tratará más tarde, y con más extensión, en su *Historia de los bereberes*. También lo menciona *AL-MAQQARĪ* en su *Nafḥ al-Ṭīb*.¹⁰³

Bibliografía: Su obra *Buġyat al-ruwwād fī dīkr al-mulūk min Benī ‘Abdelwād* fue utilizada por Brosselard y Barges en sus trabajos sobre Tlemcen, y A. Bel publicó el texto árabe con una traducción en Francès bajo el título *Histoire des Beni ‘Abd al-Wād, rois de Tlemcen* (2 vols., Argel 1904-13).¹⁰⁴

16) IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Muhammad

IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Šams Eddīn Abū ‘Abdallah Muḥammad b. Aḥmad (1311-1370 D.C.)¹⁰⁵, fue un teólogo e historiador nacido en 1311 D.C. en Tlemcen, en la

¹⁰² Enciclopedia del Islam, Vol 3, p831, IBN ḤALDŪN, Abū Zakariyyā Yahyā, hermano de ‘Abderrahmān, nacido en túnez y fallecido en Tlemcen, estudió como su hermano en Túnez la capital de la dinastía de los Hafsíes. Trabajó de secretario del Sultán Abd al-Wādida Abū Ḥammū en Tlemcen. Su corta vida política sólo le permitió escribir una obra de gran aportación, *Buġyat al-ruwwād fī dīkr al-mulūk min Benī ‘Abdelwād*. En su libro se destaca no sólo su capacidad literaria pero también poética, y adorna su obra con menciones de los mejores escritores árabes, lo que es, junto con la poesía que aporta, de gran valor literario e histórico.

¹⁰³ M. L’Abbé BARGÈS, *Lettre sur un ouvrage inédit attribué à l’historien Ibn-Khaldoun*, p3-8, Biblioteca Monacensis, Extrait n° 16 de l’année 1841, du journal asiatique, Paris

¹⁰⁴ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p831

¹⁰⁵ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p55, IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Šams eddīn Abū ‘Abdallah Muḥammad b. Aḥmad, nacido en Tlemcen y fallecido en el Cairo, contemporáneo de IBN AL-ḤATĪB, que decía que era su discípulo, viajó pr la Meca, Medina, Jerusalén y Alejandría antes de ser nombrado Ḥatīb de la mezquita del ‘Ubbād de Tlemcen por el Sultán Meriní Abū al-Ḥasan. Fue presente en el desastre de Tarifa (741/1340) y luego estaba en Constantina cuando le llegó la noticia del desastre del Sultán Meriní Abū al-Ḥasan en Qairuán. Tras exiliarse en Granada fue nombrado Ḥatīb. Citó él mismo sus

Argelia actual y falleció en el año 1379 D.C. en el Cairo. Con 18 años, se marchó con su padre de Tlemcen para Oriente: Arabia, Siria y Egipto, donde profundizó sus conocimientos. Volvió al Magreb y estudió en Túnez, Beğaya y Fez. Tuvo una vida tumultuosa y entró en conflicto con varios soberanos de Tlemcen que alternativamente le abrían sus palacios o le metían en la cárcel. Aprovechaba sus momentos de tranquilidad para viajar a Túnez, Alejandría y Andalucía. Su libro más famoso fue *Al-Musnad Assaḥīḥ alḥasan fī ma'āṭir wa maḥāsin mawlāna Abī al-Ḥasan* donde citaba las virtudes del soberano de la dinastía meriní.

IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ fue el escribano del sultán Abū al-Ḥasan y participó directamente en los hechos de aquella época. Escribió IBN MARZŪQ su libro *Al-Musnad* veinte años después de la muerte del sultán Abū al-Ḥasan.¹⁰⁶

Varios autores posteriores recogieron menciones de *Al-Musnad* o se inspiraron en él entre los que cito:

- IBN ĠĀZĪ y su libro *al-rawḍ al-ḥatūn fī makānat al-zaytūn*;
- AL-TANASSĪ y su libro *Naẓm al-durr wa al- 'qyān fī bayān šaraf Benī Zīyyān*;
- IBN ḤAĠĠAR, en su libro *Al-durar al-kāmina fī a 'yān al-mi 'at al-ṭāmina*;
- AL-MAQQARĪ en *Nafḥ al-Ṭīb min ġusni al-Āndalus al-ratīb*;
- IBN AL-QĀDĪ en su libro *al-Muntaqā al-maqsūr 'alā ma'āṭir ḥilāfat al-manṣūr*.¹⁰⁷

Ya en el siglo XX, fue LEVI-PROVENÇAL fue el primero en difundir el libro de *Al-Musnad* y luego le siguió BLACHÈRE según el manuscrito de El Escorial.¹⁰⁸

Bibliografía: *Al-Musnad Assaḥīḥ alḥasan fī ma'āṭir wa maḥāsin mawlāna Abī al-Ḥasan*, MS Escorial 1666; extractos publicados y traducidos por E. Levi-Provençal en Hespfris, v (1925); capítulo traducido por R. Blachère en Memoria de Henri Basset; *Šarḥ al-Šifā del Qādī 'Iyād*, en 5 volúmenes MS Gotha 2, 83; *al-Iḥāṭa fī aḥbār ġarnāṭa* de IBN AL-ḤAṬĪB, la parte todavía no publicada pero reproducida en *Nafḥ al-Ṭīb* de AL-MAQQARĪ y IBN ḤALDŪN, Yahyā con su *Buġyat al-ruwwād*, Algiers 1321/1903, i, 50, no. 39 (tr.A. Bel, 63).¹⁰⁹

maestros en su libro *'Uġālata al-mustawfīz*, de los cuales IBN ZAMRAK, IBN AL-ḤAṬĪB, IBN QUNFUD. De sus obras las más famosas son *Al-Musnad Assaḥīḥ alḥasan fī ma'āṭir wa maḥāsin mawlāna Abī al-Ḥasan* y *Šarḥ al-Šifā del Qādī 'Iyād*.

¹⁰⁶ VIGUERA, al-Musnad, p59

¹⁰⁷ VIGUERA, al-Musnad, pp.71-72

¹⁰⁸ VIGUERA, al-Musnad, pp.72

¹⁰⁹ Enciclopedia del Islam, Vol 3, pp.55

17) ANÓNIMO (*Dikr bilād al-Āndalus*)

El libro ANÓNIMO *Dikr bilād al-Āndalus* fue editado y traducido por Luis MOLINA en Madrid, 1983. Fue escrito durante el año 1380 D.C. con el propósito, tal y como se recoge en su introducción, para:

ذكر بلاد الأندلس وفضلها وصفتها .
وذكر أصقاعها ومدنها وجبالها وأنهارها وعجائبها وما خصت به من
الفضائل والبركات والجواهر والمعادن والأشجار والنبات .
وذكر من نزلها من الأمم والملوك من بعد الطوفان إلى أن فتحها
الإسلام .
ومن وليها من أمراء العرب بعد الفتح .
ومن ملكها من خلفاء الأمويين والحمويين العلويين وذكر الدولة
العامة القائمة بدولة هشام المؤيد بها .
وذكر الثوار المتخالفين عليها بعدهم .
ومن ملكها من ملوك المرابطين والموحدين وبنو مرين وبنو هود
وبنو نصر وبنو أشقيلولة .
ويا لله سبحانه أستعين لا رب غيره .

➤ Dice el autor anónimo en su introducción:

*“Citar sus beneficios y sus características. Citar sus lugares, sus ciudades, sus montañas, sus ríos y sus maravillas, y todos sus beneficios, sus joyas, sus minerales, sus árboles y sus plantas. Citar sus habitantes, las naciones y los reyes que la habitaron después del diluvio hasta el advenimiento del Islam. Y citar sus soberanos árabes después de su liberación por el Islam. Y citar sus reyes entre los califas Omeyas, Ĥamuditas, Alauitas, y citar la dinastía de los Amiríes bajo el Califa Ĥiṣām, y citar a los rebeldes que se levantaron. Y citar a los reyes Almorávides, Almohades, Meriníes, los Beni Ĥūd, los Beni Naṣr y los Beni Aṣqīlūla. Y con el Todopoderoso me remite y pido ayuda”.*¹¹⁰

El *Dikr* no es, desde luego, una crónica de sumo valor como podrían serlo las Historias de los dos RĀZĪ o *al-Muqtabas* de IBN ḤAYYĀN; ni siquiera se trata de una compliación importante como *al-Bayān* de IBN ‘IDĀRĪ o el *Nafḥ* de AL-MAQQARĪ,

¹¹⁰ Traducción propia

pero constituye una pieza más del rompecabezas¹¹¹ que nos sirve para llegar a tener una visión clara y completa de la Historia de la España musulmana.¹¹²

Las noticias del *Dīkr* fueron recogidas con frecuencia por AL-MAQQARĪ en *Nafḥ al-ṭīb* pero, en contra de su costumbre, nunca mencionó el título ni la obra limitándose a frases como: “dice un historiador” y “uno que escribió sobre la Historia de al-Ándalus”.¹¹³

Esta obra que no es una crónica original, no carece de valor ya que gracias a ella nos han llegado fragmentos de obras parcialmente perdidas, como la de AL-‘UDRĪ¹¹⁴ y la de IBN ḤAYYĀN, los dos autores más importantes de la Geografía y la Historia de la España musulmana.¹¹⁵

Bibliografía: Descripción geográfica de Córdoba *waṣf ḡadīd li-Qurtuba al-islāmīyya* de H. Mu’nis¹¹⁶; Conquista de al-Ándalus por los musulmanes: en *Riwāya ḡadīda ‘an faṭḥ al-muslimīn li-l-ándalus. Da‘wa ilā tardīd al-naḍār fī l-mawḍū‘*, H. Mu’nis¹¹⁷; Descripción geográfica de las ciudades de la actual Cataluña: “Toponimia arábigo-catalana: Lleida, Tortosa i Tarragona segons un manuscrit àrab inèdit de la Biblioteca Reial de Rabat, por Pere Balaña i Abadia; *Campañas militares de almanzor: Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto*, por Luis Molina.¹¹⁸

¹¹¹ Para Luis MOLINA, el *Dīkr* posee cierto valor que no ha conseguido apreciar ninguno de los numerosos investigadores que han manejado, o afirman haberlo hecho, los manuscritos de la obra...el *Dīkr* nos ofrece una larga serie de noticias e indicaciones que, aunque en ocasiones no pasan de ser anécdotas e incluso “cotilleos históricos”, pueden ser aprovechables: información sobre las madres de Emires y Califas..., relato de la huida a Occidente de ‘Abderrahmān I... Se trata de la obra de un oscuro compilador magrebí del siglo XIV o XV...que intenta componer un texto histórico y a quien su afición por lo extraordinario y lo anecdótico lo lleva a redactar una Historia del género menor. Le apasiona todo lo maravilloso y la sección geográfica de ‘aḡāib; siente interés por los aspectos humanos de la Historia e incorpora anécdotas y no puede resistirse a la tentación de informar de todas las catástrofes naturales: terremotos, inundaciones, sequías, pestes, hasta el punto de que son pocos los sucesos de este tipo que conocemos por otras fuentes que no se vean reflejados en el *Dīkr*. Anónimo, *Dīkr*, t1, p9.

¹¹² ANÓNIMO, *Dīkr*, t1, pp.8

¹¹³ ANÓNIMO, *Dīkr*, t1, pp.14

¹¹⁴ Se trata de la obra geográfica *Tarṣī‘ al-aḥbār* de AL-‘UDRĪ

¹¹⁵ ANÓNIMO, *Dīkr*, t1, pp.16

¹¹⁶ R.I.E.I. (Revista del Instituto de estudios Islámicos de Madrid) XIV (1965-66), p 161-181.

¹¹⁷ R.I.E.I. XVIII (1974-75), pp.79-130.

¹¹⁸ *Campañas militares de almanzor: Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto*, por Luis MOLINA, *Al-Qantara* II (1981), pp.209-263

18) ANÓNIMO (*al-Ḥulal al-mawšīyya*)

El libro *al-Ḥulal al-mawšīyya* de un autor ANÓNIMO¹¹⁹ fue editado por Ambrosio HUICI MIRANDA en dentro de la Colección de Crónicas Árabes de la Reconquista, tomo I, bajo el título de *al-Ḥulal al-mawšīyya, crónica árabe de las dinastías Almorávide, Almohade y Benimerín*, Editora Marroquí, Tetuán, 1952.

Se trata, según el prólogo, de una crónica anónima de autor español quien vivía en tiempos de Muḥammad V de Granada, a quien elogia en la introducción de su obra, sin preocuparse mucho de las diferencias de estilo, ni del valor histórico de sus fuentes, y ha sobrepuesto pasajes importantes tomados de los autores mejor informados y conocidos, como IBN AL-ṢAYRĀFĪ; IBN SĀḤIB AL-SALĀT; Abū Yahyā b. AL-YASA‘ AL-BAYḌAQ; Ibn AL-QATṬĀN y otros, con cartas oficiales falsificadas, testimonios de personajes inventados por el autor y leyendas ridículas de origen, al parecer, oriental.¹²⁰

El primer historiador europeo que utilizó los materiales de esta crónica fue CONDE, quiense valió de una traducción española, y fue duramente criticado por DOZY que le acusó de ofrecer una mera transcripción.¹²¹

Bibliografía: Dos ediciones del texto árabe fueron publicadas, una de Túnez en 1329/1910, es inaceptable, la segunda por I. S. Allouche, Rabat 1936, es ejecutada con un gran cuidado siguiendo Levi-Provençal, y otra perteneciendo a la Universidad de Argel con fragmentos editados por DOZY en Loci de Abbadidis y Recherches, como volumen de la colección de crónicas árabes de la Reconquista, Tetuan 1951. (A. HUICI MIRANDA).¹²²

¹¹⁹ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p.570, *al-Ḥulal al-mawšīyya* considerado hasta ahora como anónimo, es en realidad, según Ibn al-Muwaqqit, la obra de Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Abī l-ma‘ālī Ibn Sammāk, un contemporáneo de Muḥammad V de Granada.

¹²⁰ ANÓNIMO, *al-Ḥulal*, p11

¹²¹ Dice también Ambrosio HUICI MIRANDA: “Hasta ahora se ha tenido esta Crónica por anónima; el único dato que, sobre la probable identificación de su autor ha encontrado I. S. Allouche, figura en la obra moderna titulada «*al-Sa‘āda al-abadiyya fī l-ta’rīf bi mašāhir al-ḥaḍrat al-marrākušīyya*», de Ibn al-Muwaqqit, que cita, como una de las fuentes que ha utilizado *al-Ḥulal*, cuya paternidad atribuye a Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn Abī l-Ma‘ālī al-Sammāk al-Malāqī, nombre que no figura en ningún repertorio bibliográfico”. Anónimo, *al-Ḥulal*, p28

¹²² Enciclopedia del Islam, Vol 3, p570

19) IBN HALDŪN, 'Abderrahmān

IBN ḤALDŪN, Walī al-dīn 'Abderrahmān b. Muḥammad (1332-1406 D.C.)¹²³ fue un historiador, sociólogo, filósofo, economista, geógrafo, demógrafo y estadista árabe musulmán del norte de África. Nació en lo que actualmente es Túnez, aunque era de origen Andalusí. Es considerado como uno de los fundadores de la moderna historiografía, de la sociología, de la filosofía de la Historia, de la economía, de la demografía y de las ciencias sociales en general. Es fundamentalmente conocido por su obra *al-Muqaddima* o Prolegómenos a su vasta Historia de los árabes - *Kitābu al-'ibār wa Dīwānu al-Mubtada' wa l-ḥabar fī tāriḥ al-'arab wa-l barbar-*, que constituye un temprano ensayo de filosofía de la Historia y de sociología, disciplina esta última de la que a menudo es considerado antecesor.

Cuando en su juventud a IBN ḤALDŪN le atraía la corte de los Benimerín en Fez, tuvo la oportunidad de ponerse en contacto allí con IBN AL-ḤATĪB, Lisān al-dīn cuando estuvo exiliado con su rey en Marruecos. Se afianzó así la relación entre los dos hombres y nació una gran amistad, hasta el punto que IBN AL-ḤATĪB dijo en su libro *al-Iḥāṭa fī aḥbār ġarnāṭa* de IBN ḤALDŪN tras su vuelta a su tierra:¹²⁴

... مفخر من مفاخر التخوم المغربية — أي ابن خلدون — شرح البردة شرحاً بديعاً دل على غزارة حفظه وتفنن ادراكه ولخص كثيراً من كتب — ابن رشد وعلق للسلطان أبي سالم في العقلیات تقييداً مفيداً في المنطق ، ولخص محصل الامام فخر الدين الرازي ، وألف كتاباً في الحساب ، وشرع في شرح الرجز الصادر عني في أصول الفقه بشيء لا غاية فوجه في الكمال^(١) .

“Un orgullo de los eruditos magrebies, IBN ḤALDŪN, ha explicado *al-burda*¹²⁵ con una explicación soberbia que mostró la fuerza de su dominio del Corán y su inteligencia y

¹²³ Enciclopedia del Islam, Vol 3, p825, IBN ḤALDŪN, Walī al-dīn 'Abderrahmān fue uno de los personajes más importantes en la cultura islamo-arábiga en el periodo del declive. Nació en Túnez donde recibió su educación especialmente a mano de AL-ABĪLĪ. Fue secretario del Sultán Meriní Abū al-Ḥasan. Más tarde se lió de amistad con el visir de Fez IBN AL-ḤATĪB, a la petición del Sultán de Tlemcen de ser su Ḥāḡib le envió una carta muy cortés rehusando la oferta y enviándole a su hermano Yaḥyā. Retirado en el castillo de Ibn Salāma, empezó la escritura de su *al-Muqaddima*. Luego emigró a Egipto donde escribió *Kitābu al-'ibār* bajo la protección del sultán Mameluk. Se volvió un historiador ingenioso y fundó algunas disciplinas que se volvieron de las más productivas en Humanidades. Escribió el borrador de su introducción *al-Muqaddima*- que contiene lo más importante de su pensamiento- a su Historia universal (*Kitābu al-'ibār*) entre 776/1375 y 780/1379 durante su retiro, para luego reescribiendo su obra y especialmente *al-Muqaddima* hasta el fin de sus días.

¹²⁴ Traducción propia

¹²⁵ Poema del Imán místico AL-BŪṢĪRĪ (1211–1294 D.C.) sobre la alabanza del Profeta titulado: *al-Kawākib ad-Durrīya fī Madḥ Khayr al-Barīya*, teniendo como argumento el manto del Profeta.

*resumió una gran cantidad de libros de Ibn Rušd y comentó para el Sultán Abī Sālim en las mentes un estudio sobre la lógica y ha resumido el libro del Imán Fahr al-dīn al-RĀZĪ y publicó el libro de los cálculos, así como un libro que he escrito sobre los orígenes de la teología que escribió de una manera muy bella”.*¹²⁶

En su obra la *Moqaddima*,¹²⁷ IBN ḤALDŪN ha repasado su nueva teoría: la ciencia del ‘*umrān*, o lo que se llama recientemente la sociología. Dado que el estudio de IBN ḤALDŪN a los fenómenos sociales se relaciona en sus objetivos, sus bases y sus métodos de investigación a la sociología, los investigadores justos, incluyendo a los europeos, no dudan en afirmar que IBN ḤALDŪN es el pionero de la sociología cuatro siglos antes del advenimiento del italiano Vico (1668-1744), el belga Quételet (1797-1874), y el francés Auguste Comte (1798-1857).¹²⁸

Los errores cometidos por los historiadores son debidos esencialmente a su desconocimiento de la sociedad humana, de la civilización.¹²⁹ De ahí para IBN ḤALDŪN la necesidad de crear una nueva ciencia: ciencia independiente cuyo objeto sea: la civilización humana y la sociedad humana.¹³⁰

Sin embargo, para R. Brunschvig, la crítica de *Kitābu al-'ibār* es que este libro no cumple con las promesas hechas en *al-Muqaddima*. Es entendible ya que ninguna persona hubiera podido escribir lo que estaba planeado en *al-Muqaddima*. Sin embargo, y según Brunschvig, parece que IBN ḤALDŪN muestra una sorprendente falta de conocimientos sobre todo acerca de los Almohades y su doctrina. Adicionalmente da

¹²⁶ IBN AL-ḤAṬĪB, *al-Iḥāṭa*, t1, p3

¹²⁷ Véase Luis Ignacio VIVANCO SAAVEDRA, Características esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Ḥaldūn, *Opción*, año 16, N°.31 (2000): 27-43

¹²⁸ Dr. Abdelwaha AL-SAADANI, « Concepts Linguistiques dans la Moqaddimat d'Ibn Khaldoun à la lumière de la linguistique moderne » (Étude Linguistique), *Revue de la Faculté de Pédagogie de Mansourah* No (59) Volume2 (Septembre 2005), p2

¹²⁹ En la conferencia que dio Gabriel MARTINEZ-GROS el 03 de noviembre 2014 y titulada « IBN ḤALDŪN, penseur de la civilisation », señala que IBN ḤALDŪN descubrió la “ciencia de la población” es decir que son los producteurs, aquellos que por definición no tienen jamás el poder, los que son la base de la Historia humana. MARTINEZ-GROS lo califica como un pensador de la civilización. Véase « Ibn khaldūn, penseur de la civilisation », *compte rendu de la conférence de Gabriel Martinez-Gros à l'auditorium du louvre*, le 3 novembre 2014.

¹³⁰ Lilia BEN SALEM, « Ibn Khaldoun et l'analyse du pouvoir : le concept de jāh. Présentation des textes d'Ibn Khaldoun « Le prestige lié au rang est source de richesse » et « Le bonheur et le profit vont généralement aux gens soumis et aux flatteurs » *SociologieS*, sociologies.revues.org/index2663, Découvertes/Redécouvertes, Fac.des Sciences Humaines et Sociales de Tunis (28 octobre 2008), pp. 1-12

raramente fechas precisas y algunos trabajos son contradictorios, lo que obliga muchas veces a acudir a trabajos más humildes pero más exactos.¹³¹

Bibliografía: Los trabajos son numerosos acerca de las obras de IBN ḤALDŪN. Se destacan: H. Pérès, *Bibliographie sur la vie et l'œuvre d'Ibn Haldun*, en Mel. Ltvi Delia Vida, ii, 308-29, y la más reciente bibliografía compilada por W. J. Fischel y puesta al final del vol. iii de la traducción de Mukaddima por F. Rosen thai, New York 1958, 27 pp. Otros trabajos se mencionan: T. Hussein, *Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Ḥaldūn*, Paris 1917; G. Bouthoul, *Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale*, Paris 1930; N. Schmidt, *Ibn Ḥaldūn, historian, sociologist, and philosopher*, New York 1930; M. A. 'Inān, *Ibn Ḥaldūn, ḥayātuh wa turātuh al-fikrī*, Cairo 1933, nueva edición con comentarios, Cairo 1965; R. Brunschvig, *un excellent résumé de la La Berbérie orientate sous les Ḥafsides*, Paris 1947, ii, 385-93.¹³²

20) AL-TANASSĪ, Muḥammad b. 'Abd Allah

AL-TANASSĪ, Muḥammad b. 'Abd Allah (m. 899 de la Hégira, 1494 D.C.)¹³³ fue un erudito oriundo de Tenès, ciudad situada entre Argel y Orán. Escribió varios libros entre ellos:

- *Naẓm al-durr wa al-'qyān fī bayān šaraf Benī Ziyān*;
- *Al-Ṭirāz fī šarḥ dabṭ al-ḥirāz*;
- *Rāḥ al-arwāḥ fīmā qālahu al-mawlā Abū Ḥammū min al-ši'r wa qīl fīh min al-Amdāḥ, wa mā yuwāfiq dāllika 'alā ḥasb al-Iqtirāḥ*;
- *Al-ğawāb al-Muṭawwal fī qaḍīyyat yahūd tuwāt*.

A pesar de que mencionaron su nombre numerosos historiadores en sus libros entre los que citamos AL-MAQQARĪ AL-MAQQARĪ en su libro *Naḥḥ al-Ṭīb* y AḤMAD BĀBĀ en su libro *Nayl al-ibtihāğ* no se conocen muchos detalles de su muerte.

¹³¹ Para más información, ver R. Brunschvig, *Plafsides*, ii, p392

¹³² Enciclopedia del Islam, Vol 3, p825

¹³³ Enciclopedia del Islam, Vol 10, p181, AL-TANASSĪ, Muḥammad fue un erudito Magrebí, hizo estudios filológicos y teológicos, hasta entrar en la corte de Tlemcen bajo los 'Albdewadides como poeta e historiador. Su obra más famosa, *Naẓm al-durr wa al-'qyān fī bayān šaraf Benī Ziyān*, consiste en capítulos de la historia de los 'Abd al-Wādidas. Contemporáneo y seguidor del famoso teólogo Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī, fue uno de la élite inetelectual de Tlemcen en su tiempo.

- Lo cita AL-MAQQARĪ mencionando la cadena de transmisión que utilizó y que remonta hasta IBN ḤAYYĀN:¹³⁴

قلت : وتتصل روايتي عن الإمام أبي حيّان من طرق عديدة : منها عن عمي وليّ الله العارف به شيخ الإسلام مفتي الأنام الخطيب الإمام مُلْحِقِ الأَحْفَادِ بالأجداد سيدي سعيد بن أحمد المقرّي التلمساني ، عن شيخه العالم أبي عبد الله التَّنَسِي ، عن والده حافظ عصره سيدي محمد بن عبد الله بن عبد الجليل التَّنَسِي ثمّ التلمساني الأموي ، عن عالم الدنيا أبي عبد الله ابن مرزوق ، عن جده الرئيس الخطيب سيدي أبي عبد الله محمد بن مرزوق ، عن الأثير أبي حيان بكل مروياته :

Dice AL-MAQQARĪ:

*“Dije: se relaciona mi relato a IBN ḤAYYĀN por varias vías: entre ellas según mi tío, el sirviente de Alá alias Šayḥ al Islām al-Mufti al Imām quien ata los nietos a sus abuelos, Sīdī Saīd b. Aḥmad AL-MAQQARĪ al-Tilimsānī, según al erudito Abī ‘Abdallah AL-TANASSĪ, según su padre, guardián de su tiempo, Sīdī Muḥammad b. ‘Abdallah b. ‘Abd al-Ġalīl AL-TANASSĪ luego al-Tilimsānī al-amawī, según el erudito de la vida Abī ‘Abdallah IBN MARZŪQ, según su padre ilustre Al-ḤATĪB Sīdī Abī Abdallah Muḥammad IBN MARZŪQ, según Al-Aṭīr IBN ḤAYYĀN con su dominio literario...”*¹³⁵

- Luego lo menciona en otra parte de su libro AL-MAQQARĪ.¹³⁶

قال الإمام

الحافظ عبد الله التنسي نزيل تلمسان رحمه الله تعالى ، عندما جرى ذكر أمير المسلمين السلطان أبي حمّو موسى بن يوسف بن عبد الرحمن بن يَغْمَرَأَسَنَ بن زيان رحمه الله تعالى ،

¹³⁴ AL-MAQQARĪ, Nafh al-Ṭīb, t2, p574

¹³⁵ Traducción propia.

¹³⁶ AL-MAQQARĪ, Nafh al-Ṭīb, t6, p195

Dice AL-MAQQARĪ

“...Dijo el Imam ‘Abdallah AL-TANASSĪ oriundo de Tlemcen que Allah se apiade de su alma: cuando se mencionó el Príncipe de los musulmanes el Sultán Abī Hammū Mūsā b. Yūsuf b. ‘Abderrahmān b. Yagmoracen b. Ziyyān, que Alá se apiade de su alma...”¹³⁷

➤ En otra parte, lo cita AL-MAQQARĪ en unos versos:¹³⁸

وَقَدْ أَخَذْتُ جَامِعَ الْبُخَارِيِّ عَنْ عَمِّي الْإِمَامِ ذِي الْفَخَارِ
سَعِيدِ الَّذِي نَأَى عَنْ دَنْسٍ عَنْ شَيْخِهِ الْحَبِيرِ الشَّهِيرِ التَّنْسِيِّ
أَعْنِي أَبَا عَبْدِ الْإِلَهِ وَهُوَ عَنْ وَالِدِهِ مُحَمَّدٍ رَاوِي السَّنَنِ
عَنْ ابْنِ مَرْزُوقٍ مُحَمَّدٍ الرِّضَا عَنْ جَدِّهِ الْخَطِيبِ عَنْ بَدْرِ أَضَا

“Y cogí el compendio de al-Buḥārī, de mi tío el imán Dī al-Faḥḥār Saīd quien se alejó de la suciedad, según su mentor la famosa pluma AL-TANASSĪ me refiero a Abā ‘Abd al-Ilāh y él lo cogió de su padre Muḥammad el contador de las sunan, según IBN MARZŪQ Muḥammad al-Riḍā, según su abuelo Al-HAṬĪB según Badr Aḍā...”¹³⁹

➤ También lo menciona Al-TANBUKTĪ, Aḥmad Bābā en su libro *Nayl al-ibtihāğ bi taṭrīz al-dībāğ* diciendo:¹⁴⁰

علمائها الجلّة، أخذ عن الأئمة أبي الفضل بن مرزوق وقاسم العقباني وابن الإمام، والإمام الأصولي محمد الفخار والولي إبراهيم التازي والإمام ابن العباس وغيرهم، واشتهر علمه حتى لقد ذكر عن الشيخ أحمد بن داود الأندلسي أنه سُئل حين خرج من تلمسان عن علمائها فقال: العلم مع التنسي والصلاح مع السنوسي والرياسة مع ابن زكري، والله أعلم بصحته، ووصفه

¹³⁷ Traducción propia.

¹³⁸ AL-MAQQARĪ, Nafḥ al-Ṭīb, t2, p432

¹³⁹ Traducción propia. En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original.

¹⁴⁰ Al-TANBUKTĪ, Nayl, p573

Dice AL-TANBUKTĪ:

“Cogió de los imanes Abī al-Faḍl IBN MARZŪQ y de Qāsim al-‘Uqbānī y Ibn Al-imām y el imán al-Aṣūlī Muḥammad al-Faḥḥār y el señor Ibrāhīm al-Tāzī y el imán al-‘Abbās y otros, y su saber era muy famoso por lo que el erudito Aḥmad b. DĀWUD al-Ándalusí dijo que le preguntaron cuando salió de Tlemcen acerca de los sabios de esta ciudad y dijo: el saber con AL-TANASSĪ, la paz con Al-Snūsī y el gobierno con Ibn Zakariyyā, y Alá es El que más sabe de su veracidad, y su descripción...”.¹⁴¹

Bibliografía: H. Kurio, *Geschichte und Geschichtsschreiber der ‘Abd al-Wādidin*, Freiburg 1973, 15-26; ed. M. Bouayed, *Tārīḥ Banī Zayyān*, Argel, 1985; Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāḡ*, Fas 1317, 353-4; Ibn Maryam, *Bustān*, Argel 1908, 248-9; J.J.L. Barges, *Histoire des Beni Zeiyan*, Paris 1852 (tr.); Brockelmann, II2, 313, S II, 341. (H. KURIO)¹⁴²

21) AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Aḥmad b. Muḥammad

AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Šihāb al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad (1579-1632 D.C.)¹⁴³ fue un historiador nacido en la ciudad de Tlemcen en la Argelia actual y falleció en el Cairo. Fue nombrado muftí e imam de la mezquita de Qarawiyyīn en Fez en 1618 D.C. Fue el autor de numerosos trabajos sobre temas religiosos y literarios pero su obra principal fue *Nafḥ al-Ṭīb min ġusni al-Ándalus al-ratīb wa- ḡikr wazīriha Lisān al-Dīn ibn al-Ḥaṭīb* donde relata la historia de al-Ándalus y la historia del visir y a su vez historiador IBN AL-ḤAṬĪB.

Ha escrito una gran cantidad de libros de los que destacamos:

¹⁴¹ Traducción propia.

¹⁴² Enciclopedia del Islam, Vol 10, p181

¹⁴³ Enciclopedia del Islam, Vol 6, p.187, AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Šihāb al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad, hombre de letras y biógrafo, nacido en Tlemcen y fallecido en El Cairo, nativo de la ciudad de Maqqara (cerca de Msīla), estuvo estudiando en Marrakech y siguió la enseñanza de Aḥmad Bābā, quien le autorizó enseñar *al-muwattaʿa*, los dos *saḥīḥ* de Buḥārī y Muslim, el *Šifāʿ* del Qādī ‘Iyād y sus propios libros. Permaneció en Fez donde se volvió Imán y Muftī de al-Qarawiyyīn. Fue en Marruecos donde redactó su obra mayor, un monográfico acerca del famoso historiador y visir de Granada IBN AL-ḤAṬĪB, Lisān al-dīn titulado *Nafḥ al-Ṭīb min ġusni al-Ándalus al-ratīb wa- ḡikr wazīriha Lisān al-Dīn ibn al-Ḥaṭīb*, una compilación de información histórica y literaria que le ha hecho como la primera fuente de la Historia de la España musulmana, desde la conquista hasta la reconquista. *Nafḥ al-Ṭīb* comprende dos partes, Historia y literatura de la España musulmana, y la segunda un monográfico de IBN AL-ḤAṬĪB. Otro libro suyo importante es *Azhār al-Riyād fī Aḥbār ‘Iyād*.

- *Ithāf al-muğrim al-muğrā fī šarḥ al-san ūsiyya al-ṣuğrā* (noticias de Egipto).
- *Šarḥ muqaddimat Ibn Ḥaldūn* (explicación de la Muqaddima).
- *Fath al-mut‘āl fī madḥ al-ni‘āl* (alabanza al Profeta y descripción de sus sandalias).
- *Nafḥ al-Ṭīb min ġusni al-Ándalus al-ratīb wa- ḍikr wazīriha Lisān al-Dīn ibn al-Ḥaṭīb*.

Este último libro fue instigado por la gran admiración que tenía AL-MAQQARĪ hacia IBN AL-ḤAṬĪB al que copiaba en su estilo y memorizaba numerosos poemas suyos y cartas suyas.¹⁴⁴ Sus fuentes fueron muy variadas pero se nutrió de un gran abánico de cronistas anteriores para escribir su *Nafḥ al-Ṭīb*:

- Las obras de IBN SA‘ĪD, *Al-Muğrib* así como *al-Qaḍḥ al-mu‘allā*;
- El libro de de IBN AL-ḤAṬĪB *al-Iḥāṭa fī aḥbār ġarnāṭa*;
- El *Tārīḥ ‘ulamā’ al-Ándalus* de Ibn AL-FARĀḌĪ;
- *Takmilat Kitāb al-Šila* de IBN AL-ABBĀR;
- *Kitābu al-‘ibār* de IBN ḤALDŪN;
- *Naẓm al-durr wa al-‘qyān fī bayān šaraf Benī Ziyān*, AL-TANASSĪ;
- *Nayl al-ibtihāğ bi taṭrīz al-dībāğ*, de AL-TANBUKTĪ, Aḥmad Bābā

Asimismo, las menciones acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb se recogen en partes importantes del libro *Nafḥ al-Ṭīb* de las que citamos:

رسالة لسان الدين في تفضيل الجهاد على الحج
رسالة لسان الدين إلى ابن قلاوون
وصف ابن سعيد للأندلس
منهج كتاب المغرب
حديث ابن خلدون عن الزهراء

¹⁴⁴ AL-MAQQARĪ, *Nafḥ*, p10 (comentarios del doctor Aḥmas ‘Abbās).

- *Carta de Lisān al-Dīn (ibn al-Ḥaṭīb) dando preferencia al ġihād sobre al-ḥaġġ.*
- *Carta de Lisān al-Dīn a Ibn Qalāwūn*
- *Descripción de al-Ándalus de Ibn Saīd*
- *Metodología del Libro del Magreb*
- *Comentarios de Ibn ḤALDŪN sobre al-zahrā*

Bibliografía: M. A. Zouber, Aḥmad Bābā de Tombuctú, Paris 1977, 57-8 e índice; Levi-Provençal, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, iii, Paris 1928, pp. viii-ix; *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, por R. Dozy, G. Dugat, I. Krehl y W. Wright. Mayyāra, *al-Durr al- tamīn*, Cairo 1305/1887, i, 41; Yūsī, *Muḥāḍarāt*, lith. Fez, 1317/1899, 59; (E. LEVI-PROVENÇAL - [Ch. PELLAT]).¹⁴⁵

¹⁴⁵ Enciclopedia del Islam, Vol 6, p187

1.4.4 Metodología de uso y análisis de la cadena de transmisión

La historiografía en el Islam se caracteriza a menudo por la ausencia de conservación de verdaderos archivos para los seis o siete primeros siglos del Islam.¹⁴⁶ Los continuos levantamientos e invasiones los hicieron desaparecer, quedando ciertos documentos guardados como bienes de mano muerta o en lugares religiosos. En este contexto, el *ḥadīṭ*, o sea, la tradición profética, que hace referencia a una corta narración o anécdota acerca del profeta Muḥammad, se presenta siempre en forma, primero de *isnād* -para autenticar un relato a través de una cadena de transmisores-, que en principio se debe remontar hasta el Profeta¹⁴⁷ y luego viene el *matn*, el texto, que sea una noticia (*ḥabar*) o una tradición (*ḥadīṭ*).¹⁴⁸ Para ello, es importante la elección de las fuentes por parte de un cronista. Se sabe que el historiador AL-MAQRĪZĪ indicó las tres fuentes que usó en la composición de su *Descripción topográfica e histórica de Egipto*: Las obras literarias; las informaciones provenientes de sus maestros y eminencias; las informaciones obtenidas de sus propias observaciones y experiencias. Sin embargo, al citar una fuente, a los cronistas se les permitía acortar las menciones o incluir en ellas unas observaciones suyas, según su conveniencia.¹⁴⁹ En cuanto al análisis textual del *ḥabar*, que se aplica a toda clase de hecho históricos, el texto del *ḥabar* o del *ḥadīṭ* empieza con “me informé” o “nos informé” (*ḥaddaṭanī* o *ḥaddaṭanā*); o “me contaron” o “nos contaron” (*aḥbaranī* o *aḥbaranā*); o “oí” u “oímos” (*samī ‘tu* o *samī ‘nā*); “fulano dijo” (*‘an*).¹⁵⁰

En esta investigación, todas las fuentes de los cronistas estudiados y que mencionaron en sus escritos la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb, sean de la “Lista de los 21 cronistas” que delimité o que sean posteriores a estos pero también recogidos en esta tesis se han analizado según la metodología de la cadena de transmisión (*isnād*). En esta línea, es preciso subrayar que no todas las fuentes de los cronistas son fidedignas o son conformes a la realidad ya que muchos recogen fuentes originales y las reescriben

¹⁴⁶ Véase GÖRKE Andreas y SCHOELER Gregor, “Reconstructing the Earliest *sīrā* as Texts: the *Hiġra* in the Corpus of ‘Urwa b. al-Zubayr”, *Der Islam* Bd. 82, (2005), pp.209-220

¹⁴⁷ En la cadena de transmisores, el *ḥadīṭ* puede ser fundado (*musnad*) si la cadena de transmisión es ininterrumpida y remonta a uno de los compañeros del Profeta; interrumpido (*munqati‘*); si falta un eslabón; transmitido (*mursal*) que garantiza sólo la segunda generación del Profeta; Impreciso (*mubham*) si uno de los transmisores es anónimo. MAÍLLO, La construcción, Vol41, p12

¹⁴⁸ MAÍLLO, La construcción, Vol41, p5y10

¹⁴⁹ ROSENTHAL, The technique, pp.43-45

¹⁵⁰ MAÍLLO, La construcción, Vol41, p28

y las modifican según el uso que las quieren dar (loa de un soberano, propaganda, desprestigio, intereses personales, etc.).

Por ello, las informaciones y crónicas sobre al-Ándalus son numerosas aunque muchas son incompletas, contradictorias y desfiguradas por intereses personales o colectivos.¹⁵¹

Ante el hecho evidente de que muchas fuentes no se han conservado correctamente, diversos estudiosos intentan reconstruirlas a base de citas conservadas en obras posteriores basándose en la dicotomía que introduzco en esta tesis de *cronista emisor* y *cronista transmisor*.¹⁵²

Sin embargo, esta reconstrucción de las fuentes no puede hacerse únicamente a base de juntar las citas de los cronistas, que sean *emisores* o *transmisores*, es necesario examinar cuidadosamente las fuentes para establecer sus objetivos, metodología y terminología de transmisión.¹⁵³ Uno de los hechos básicos de la literatura árabe es que muchas obras conocidos que hayan existido en la Edad Media no han sobrevivido a los tiempos modernos. La investigación emplea entonces la reconstrucción de las fuentes perdidas. Este método tiene dos direcciones, primero, las fuentes variadas de una obra dada pueden ser rastreadas; segundo, una obra perdida puede ser reconstruida desde las menciones preservadas en los textos posteriores”.¹⁵⁴

En el contexto del propio texto del Corán, la historiadora Viviane COMERRO¹⁵⁵ afirma que la historia nos sitúa delante de un problema general de la historiografía islámica que deriva de la naturaleza de las fuentes tradicionales: no se dispone de documentos contemporáneos a los hechos mencionados, sino compilaciones literarias compuestas uno o dos siglos más tarde. Los historiadores reconocen, en efecto, una gran parte de materiales antiguos que fueron preservados y transmitidos. De esta manera, Harald MOTZKI remonta el tiempo estudiando detenidamente todas las cadenas de transmisión (*isnād*) que garantizan las diferentes versiones de un relato estándar. El resultado es el siguiente: todas las cadenas comportan un transmisor común, Ibn Šihābā Al-ZUHRĪ (m. 124/742). En su estudio, Harald MOTZKI emprende una doble investigación: sobre el

¹⁵¹ VIGUERA MOLINS, María Jesús, *La conquista de al-Ándalus según Ibn al-Qutiyya (siglo X)*, III Centenario desembarco árabe-bereber, Aljaranda 81, 2011, p8

¹⁵² Comenta MANZANO MORENO, Eduardo que quienes están familiarizados con la historiografía musulmana saben bien que en ésta el conocimiento es considerado como un todo orgánico en el que el recurso a autoridades anteriores funciona como un elemento más del propio discurso histórico, de forma que cada autor se considera a sí mismo como el eslabón de una cadena que transmite un conjunto de relatos respaldados por la autoridad de sus antecesores. MANZANO, Los relatos, p4.

¹⁵³ LANDAU-TASSERON, On the reconstruction, Vol XXV, Fasc1, p91

¹⁵⁴ LANDAU-TASSERON, On the reconstruction, Vol XXV, Fasc1, p45

¹⁵⁵ COMERRO, Les traditions, pp.2-7

contenido de las tradiciones (*matn*) y sobre su transmisión (*isnād*). AL-ZUHRĪ y la gente de su generación no son forzosamente los inventores de estos *Aḥbār* sino sólo los primeros colectores de las tradiciones que transmiten de manera sistemática a grupos organizados de discípulos, y concluye que este *isnād* revela un proceso real de transmisión que remontaría al menos a los últimos decenios del primer siglo de la Hégira.¹⁵⁶ Por otro lado, y desde el año 1967, los investigadores tuvieron a su disposición la técnica desarrollada por FUAT SEZGIN con el propósito de reconstruir las fuentes escritas de un trabajo escrito.¹⁵⁷ Esta técnica abarca la examinación y recogida de las cadenas de transmisión, *isnād* mencionadas en la obra analizada. Según SEZGIN, los *transmisores* eran también autores y los textos citados que se les atribuyen provienen en efecto de sus escritos. Sin embargo Gregor SCHOELER agrupó evidencias que parecen contradecir unas de las principales conclusiones de SEZGIN, en concreto que las referencias antiguas todas derivan de documentos aún más antiguos y por lo tanto impide una perfecta reconstrucción de los libros perdidos. La aplicación de la técnica de SEZGIN para ambos puntos, identificando las fuentes de una obra dada y reconstruyéndolas, recogidas en su investigación, es también ilustrada en los trabajos de Bellamy, Hinds, Ursula Sezgin y Rotter. Los dos primeros rastrearon las fuentes utilizadas por los autores medievales analizados por ellos mientras Ursula Sezgin y Rotter combinaron el rastreo y la reconstrucción de las fuentes.¹⁵⁸

De esta manera, reconstrucciones puras no necesitan de hecho la aplicación de la técnica del método SEZGIN porque básicamente consisten en la colecta mecánica de los fragmentos que pertenecen a una autoridad. En efecto, la idea de recuperar las obras perdidas extrayéndolas de las fuentes tardías es inherente a los trabajos de Sprenger y Josef Horovitz, aunque estos dos investigadores no trabajan en la reconstrucción de los textos árabes.¹⁵⁹ Hoenerbach creyó en la reconstrucción hasta el punto de considerar a

¹⁵⁶ En este sentido, Prémare afirma que las informaciones proporcionadas por los musulmanes de la historia del texto coránico nos han llegado en libros que, en su mayoría, datan del siglo IX D.C. y más. Son en general compilaciones de informaciones. Si estas compilaciones son tardías, sus autores pretenden sin embargo remontar las informaciones más arriba que ellos, gracias a la garantía de las cadenas de transmisión: No se conforman con citar sus fuentes directas, sino que remontan desde ésta hasta lo que sería la fuente inicial de información, eslabón a eslabón, por la cadena de nombres de sus transmisores sucesivos a través del tiempo (“*isnād*”, “apoyo”). Este modo de referencia, ya utilizado por los rabinos de la tradición oral judaica, se volverá, con los expertos a partir de los siglos XIII y IX D.C. una especie de técnica llevada a su punto extremo de sofisticación. PRÉMARE, *Les fondations*, p.160. Traducción propia

¹⁵⁷ SEZGIN, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 12v, Brill, Leiden, 1967. Contiene catálogo de los manuscritos árabes en el vol.6, “Bibliotheken und Sammlungen arabischer Handschriften,” pp. 311-466

¹⁵⁸ LANDAU-TASSERON, *On the reconstruction*, Vol XXV, Fasc1, p46

¹⁵⁹ SPRENGER, « Notes »; « Writing down historical facts », pp.303-29, p375-81 ; Horovitz, « The earliest biographies ».

algunas fuentes tardías como un sustituto pleno de una más temprana de la que se nutrió.¹⁶⁰

En esta línea, comenta KHOURY, Raif ¹⁶¹ acerca de la importancia del problema de las fuentes en la literatura árabe primitiva que en cuanto al problema de la importancia de las fuentes mismas es grande. La interdependencia es particularmente llamativa en todos los campos del pensamiento islámico. Añade el autor que hace años dio a conocer una lista cronológica de autores árabe-islámicos que han conervado pasajes de las versiones sobre las “Historias de los profetas” (*Qiṣaṣ al-anbiyya*), atribuidas a Wahb b. Munabbih, y es fácil seguir el grado de interdependencia entre ellos y él. Así es en todas las obras donde no ha hecho más que resumir un “patrimonio común”.

➤ La técnica utilizada en esta tesis, cuyos detalles veremos más adelante en el párrafo “Pasos y estructura del análisis de las fuentes”, se ha elaborado después de analizar varios estudios y métodos entre los cuales:

- AL-MAQRĪZĪ, Taquiyy al-dīn, en *El mawāiz wal-i‘tibar fī dīkr al- hitat wal ātār*
- SEZGIN, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*
- MAÍLLO SALGADO, Felipe, en “La construcción de la Historia desde el Islam”
- ROSENTHAL, Franz en “The technique and approach of Muslim scholarship”;
- LANDAU-TASSERON, Ella, en “On the reconstruction of lost sources”
- KHOURY, Raif Georges, “La Historia de los Profetas en la constitución de una Historia Universal al comienzo de la cultura islámica”
- MOLINA, Luis, “Técnicas de amplificatio en al-Muqtabis de Ibn Hayyan”
- VIGUERA, Maria Jesús, “Fuentes de al-Ándalus (siglos XI y XII) 1: crónicas y obras geográficas”
- MANZANO MORENO, Eduardo, “Los relatos de la conquista de al-Ándalus en las fuentes árabes: un estudio sobre su procedencia”

¹⁶⁰ HOENERBACH, Wathīma, p122

¹⁶¹ KHOURY, Raif Georges, “La Historia de los Profetas en la constitución de una Historia Universal al comienzo de la cultura islámica”, *Hesperia culturas del Mediterráneo*, N°. 15 (2012) (Ejemplar dedicado a: Balcanes II), pp. 153-198

- Sin embargo, en esta investigación la metodología utilizada es el análisis de la cadena de *isnād* en su totalidad. Esto implica estudiar la categoría del cronista, *emisor* o *transmisor*, evaluar las fuentes anteriores usadas por este cronista y la influencia que ha tenido sobre fuentes posteriores. Asimismo, he tomado en cuenta los serios problemas que se pueden encontrar en las reconstrucciones de las fuentes: las falsas atribuciones y la metamorfosis de los textos transmitidos.

Falsas atribuciones: La reconstrucción consiste en coleccionar el material que se atribuye a una autoridad dada, pero la atribución puede no ser verdadera. Esta afirmación puede ser trivial ya que la mayoría de los investigadores que intentaron reconstrucciones se inclinaron a rechazar esta posibilidad. La falsa atribución de pequeñas e aisladas unidades literarias, lo que es la invención de *ḥadīṭ* y *aḥbār*, no necesita pruebas. Sin embargo, es preciso mencionar que cuando se coleccionan y se compilan estas unidades pueden abarcar todo el libro. Los eruditos musulmanes de la Edad Media investigaban en esta dirección, y el resultado es la producción del trabajo “atribuido por una cadena de transmisión” (*musnad*).

Asimismo, el material atribuido a algunos eruditos fue a veces coleccionado por manos posteriores y recogido tanto por el coleccionador como por el erudito. Sin embargo, los fragmentos coleccionados atribuidos a una cierta autoridad no representan necesariamente el trabajo original de esta autoridad. Hasta el manuscrito que lleva el nombre de un autor no es garantía que todo el material contenido en él fue originado por el mismo autor.¹⁶² Si los trabajos completos no suelen ser falsamente atribuidos, la paternidad de fragmentos y textos se hace habitualmente.¹⁶³ Parece que hasta el siglo III de la hégira y posiblemente más tarde, era posible para los *transmisores* y *editores de obras* omitir, añadir e insertar sus propias opiniones y conocimientos en los textos que estaban transmitiendo, sin dar precisión alguna acerca de los que hacían. A veces, los libros eran atribuidos a sus *transmisores* en vez de sus *autores*.¹⁶⁴

¹⁶² ROSENTHAL comenta que es aparentemente frecuente en la literatura musulmana que obras enteras hayan sido apropiadas por personas que substituyeron con sus nombres aquellos de los autores originales. ROSENTHAL, *The technique*, p46

¹⁶³ LANDAU-TASSERON, *On the reconstruction*, Vol XXV, Fasc1, p47

¹⁶⁴ Los numerosos conceptos y sistemas de acumular conocimiento en el temprano mundo musulmán llevó a una situación en la que es a veces difícil determinar la correcta atribución de un material y el papel real jugado por los eruditos que lo manejan. Por otro lado, los transmisores tuvieron libertad con los textos que estaban transmitiendo, y por otro lado, la actividad básica de los autores fue la transmisión de un conocimiento recibido. Así, cuando Zolondek encontró en *Kitāb al-Aḡānī* una frase que al-Isfahānī copió

El método de transmisión por *qirā'a* en particular fomentó las falsas atribuciones. En este método, el estudiante leía en voz alta desde un libro o recitaba material de memoria, y su maestro escuchaba, corregía donde era necesario, y finalmente daba al estudiante el permiso de transmitir el material en su nombre.¹⁶⁵ Según SEZGIN, el estudiante podía también traer al maestro textos que no había oído originalmente y obtuvo el permiso de transmitirlos en el nombre de su maestro.¹⁶⁶ En definitiva, el problema de las falsas atribuciones obliga a uno a proceder con cautela, el trabajo reconstruido incluye material falso y quizás comprende una creación entera por los eruditos modernos.¹⁶⁷

La metamorfosis de la transmisión de los textos: Un gran problema en la reconstrucción de los antiguos trabajos desde relatos posteriores es que el material relatado es a veces trabajado por lo que ya no representa la forma original de los textos. Una noticia, *ḥabar*, en manos de un historiador es un elemento muy simple y fácil de manejar. Esto conlleva la disposición libre de los textos, lo que incluye omitir, añadir y ocultar material de varios originales.¹⁶⁸ Algunos eruditos privilegian la transmisión escrita a la tradición oral, sin embargo otros eruditos sostienen que varias versiones de uno y mismo texto prueba que, al contrario de la teoría de F. SEZGIN, la tradición oral prevalecía en las primeras etapas de la escolarización musulmana. Su argumento es que si los relatos fuesen sacados de fuentes escritas y codificadas, ninguna variación hubiera ocurrido.

del libro de al-Ḥaramī b. al-ʿAlā bajo la autoridad de al-Zubayr ibn Bakkār (*nasahahu min kitāb al-Ḥaramī b. al-ʿAlā y al-Zubayr ibn Bakkār*), sacó un problema: ¿Estaba en realidad al-Isfahānī copiando un trabajo de ibn Bakkār transmitido por al-Ḥaramī o bien estaba copiando desde un trabajo independiente de al-Ḥaramī que usaba ibn Bakkār como autoridad? Zolondek, “The sources”, p301. Cf. 297; Leder, “Features”, 81-2

¹⁶⁵ LANDAU-TASSERON, On the reconstruction, Vol XXV, Fasc1, p50

¹⁶⁶ El *Kitāb al-mağāzī* de ʿUrwa ibn al-Zubayr, reconstruido por al-Aʿzamī no es menos problemático. Varios autores mencionan ʿUrwa como “el primero en compilar un libro acerca de la biografía del Profeta” (*awwal man allafa fī al-sīra*), pero todas estas fuentes son tardías: Ibn Ḥallikān (m.681/1282), Ibn Ḥajar (m.852/1449), al-Saḥāwī (m.902/1497) y Ḥājījī Ḥalīfa (m.1069/1658). Ibn Kaṭīr relata que al-wāqidi dijo que ʿUrwa fue el primero en compilar el trabajo de al-mağāzī. Sin embargo, Ibn Kaṭīr vivió en el siglo VIII/XIV, y no hay forma alguna de determinar si este relato de al-wāqidi es real. En el siglo IV/X, casi dos siglos después del tiempo de al-wāqidi, Ibn al-Nadīm no menciona a ibn al-Zubayr entre la lista de autores de los libros de *al-mağāzī*. Todo lo que ofrece es una referencia a Abū Ḥassān al-Ḥasan b. ʿUṭmān al-Ziyādī (m.243/857) del que escribe “y un libro suyo es *al-mağāzī* de ʿUrwa ibn al-Zubayr (*wa lahu min al-kutub Kitāb al-mağāzī ʿUrwa ibn al-Zubayr*). LANDAU-TASSERON, Ella, On the reconstruction, Vol XXV, Fasc1, p52

¹⁶⁷ En efecto, el Iraquí shiita Ḥasan al-Ṣadr (finales XIX principios XX) sostiene que el primer erudito en escribir la *sīra* fue IBN ISHĀQ, quien era shiita. Según al-Ṣadr este hecho fue deliberadamente ocultado y se propagó que fue ʿUrwa –no era shiita– quien fue el que compiló *Kitāb al-mağāzī*. al-Ṣadr fue rápidamente censurado. LANDAU-TASSERON, Ella, On the reconstruction, Vol XXV, Fasc1, p54

¹⁶⁸ LANDAU-TASSERON, On the reconstruction, Vol XXV, Fasc1, p54

Sin embargo SCHOELER confirma el énfasis en la transmisión en vez de la tradición oral. Que el material fuese escrito o no, el mejor modo de enseñanza era el oral.¹⁶⁹ En este modo de enseñanza, el autor o alguno de los estudiantes leían en voz alta, mientras los otros estudiantes escuchaban y a veces tomaban notas. Naturalmente sus notas no eran idénticas y entonces las versiones del mismo material nacieron. A veces no se permitía a los estudiantes tomar notas durante las lecturas, por lo que escribían más tarde lo que memorizaban, lo que aumentaba la posibilidad de las variaciones. Adicionalmente, el maestro/autor proablemente corregían y reformulaban su material lo que producía diferentes colectas. La teoría de SCHOELER refuerza el papel de la transmisión oral como el mayor factor para el auge de las variantes en los textos.

Asimismo, SCHOELER observa que los historiadores árabes no tienen en mente la reconstrucción de las fuentes; se preocupaban de la autenticidad del material y la fiabilidad de las fuentes pero no en la precisión literal.¹⁷⁰ Esto con lleva a que la mera colecta de las citas o menciones no es suficiente para garantizar la recuperación de un trabajo original.¹⁷¹

- Por esto mismo en mi investigación identifico el carácter del cronista, entre *emisor* y *transmisor*, sus fuentes, y contrasto la mención que aporta en su obra con otras fuentes que la hayan citado para resaltar las modificaciones y alteraciones.

También se adentra Luis MOLINA en el tema de las fuentes al afirmar que el tratamiento que los cronistas Ándalusíes dan al material documental que utilizan para historiar épocas pretéritas, es decir, sus fuentes, se caracteriza frente a los métodos empleados en otros ámbitos culturales por dos rasgos distintivos muy marcados: la literalidad textual y la objetividad formal: El cronista se limita a reproducir citas, a veces muy extensas, de autores anteriores, sin modificar ni añadir nada, manteniéndose

¹⁶⁹ SCHOELER, Schriftliche, p227

¹⁷⁰ El faqīh e historiador Ḥusayn b. Muḥammad al-Diyārbakrī vivió en la Meca en el siglo X/XVI (m.966/1559 o 982/1574). Su libro *Tārīḥ al-ḥamīs fī aḥwāl anfas nafis* es una compilación de los materiales referentes a la vida de Muḥammad con una corta historia del Califa Abū Bakr hasta los Mameluk de Egipto. Según al-Diyārbakrī, adquirió todo este material desde fuentes escritas con ningún transmisor intermedio, o lo que es, utilizó el método de la wijāda. al-Diyārbakrī indica el principio de cada citación con una referencia a sus fuentes utilizando los siguientes términos: 1. La preposición “*fī*” seguida por el título de un libro 2. El verbo “*qāla*” (dijo) o “*ḍakara*” (declaró) seguido por el nombre de una autoridad 3. La preposición “*an*” (según la autoridad) seguido por el nombre de una autoridad.

¹⁷¹ LANDAU-TASSERON, On the reconstruction, Vol XXV, Fasc1, p56

aparentemente al margen del relato, pues ni incluye habitualmente pasajes de su propia pluma ni expresa claramente su opinión en los casos en los que transcribe versiones contradictorias sobre un acontecimiento; en esas ocasiones lo más frecuente es que soslaye la cuestión remitiéndose a la omnisciencia divina, “Dios sabrá la verdad”, o, más raramente, tome partido por una de las versiones con un tibio “parece ser preferible” o con un categórico, pero nunca argumentado, “y éste es el parecer correcto”.

Ni que decir tiene que, aunque estamos hablando de cronistas Ándalusíes, el método es propio de la historiografía árabe en su conjunto, de forma que, para el tema que nos ocupa, los autores norteafricanos u orientales que escribieron sobre al-Ándalus nos son tan aprovechables como sus homólogos Ándalusíes, con los que comparten tanto el material documental empleado como la forma de utilizarlo. Una última precisión respecto a esta forma de elaborar las crónicas: cuando el autor se ve en la necesidad de resumir el texto que está reproduciendo no lo hace redactándolo de nuevo en forma abreviada, sino que recurre a la poda: selecciona y conserva sin alteración alguna las frases y pasajes que le parecen más importantes y omite los demás.

Las crónicas analizadas son en definitiva una yuxtaposición de citas literales, de forma que cada obra puede ser dividida en un conjunto finito de ‘noticias’ (*aḥbār*), entendiendo por ‘noticia’ el relato individualizado de un acontecimiento histórico extraído de una fuente determinada. Cada una de estas ‘noticias’, la unidad mínima historiográficamente significativa en que se puede dividir un texto para su análisis, puede ser hallada en diversas crónicas, bien porque la reproduzcan de forma independiente al acudir todas ellas a la fuente original, bien porque unas actúen como fuentes intermedias de otras; es decir, que de cada ‘noticia’ podemos poseer distintas versiones repartidas por diversas obras, lo cual viene a representar algo muy semejante a lo que se denomina una tradición, conjunto de textos que transmiten una obra determinada, cada uno de los cuales constituye un testimonio; siguiendo con la analogía, nada impide elaborar el esquema de la transmisión de la ‘noticia’ e intentar fijar el arquetipo, la versión original del pasaje, aspecto de suma trascendencia puesto que, y éste es otro rasgo distintivo de la historiografía Ándalusí, la inmensa mayoría de las crónicas más antiguas no se nos ha

conservado, de modo que la única forma de recuperarlas es por medio del rastreo de sus huellas en los textos tardíos y de la utilización de las técnicas de la crítica textual.¹⁷²

Las crónicas árabes de al-Ándalus se centraron en alabar al soberano y alzar su gloria, y estos cronistas se diferenciaban en *cronistas oficiales*, y *compiladores posteriores*.¹⁷³

Estas dos clases de fuentes, crónicas y obras geográficas, como el resto de fuentes textuales medievales árabes, se ven afectadas por limitaciones externas e internas. Las externas se producen por la situación en que se hallan tales fuentes, en general: no todas editadas, algunas fundamentales aguardan aún en manuscrito, de los que siguen apareciendo novedades: muchas menos han sido bien traducidas, y si esto no es en principio barrera para arabófonos, hay que reconocer que siempre la traducción añade precisiones que podrían resultar poco claras en la partitura sin vocales de un texto árabe, aportando toda traducción anotaciones e identificaciones complementarias, además de la falta de estudios pormenorizados sobre casi todas esas fuentes.¹⁷⁴

¹⁷² MOLINA, Técnicas, Talia Dixit, 1 (2006), 55-79, pp.58-59, nota 9.

¹⁷³ VIGUERA, Fuentes, pp.12-13

¹⁷⁴ VIGUERA, Fuentes, p32

1.4.5 Pasos y estructura del análisis de las fuentes:

Retomando la expresión de Helena DE FELIPE y Nuria TORRES,¹⁷⁵ “*para llevar a cabo mi trabajo con cierto orden*”, he estructurado la enumeración de las fuentes de los cronistas árabes para la investigación de esta tesis en una pautas –construidas con un deliberado empirismo– con el fin de exponer a los distintos cronistas de cada periodo (Muṣḥaf ‘Uṭmān en la Córdoba omeya, en la Taifa de Córdoba, en Marrakech, en Tlemcen y en Fez):¹⁷⁶

- Se mencionan los cronistas de cada periodo de manera cronológica
- Se citan las fuentes anteriores, posteriores y paralelas.¹⁷⁷
- Se relatan las circunstancias del enunciado de la mención.
- Se aporta la mención original “en árabe” del cronista que trata de Muṣḥaf ‘Uṭmān
- Se hace una traducción en español de la mención original – En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original.
- Posteriormente, y tras enumerar a los distintos cronistas de cada periodo (Muṣḥaf ‘Uṭmān en la Córdoba omeya, en la Taifa de Córdoba, en Marrakech, en Tlemcen y en Fez), se hará al final de este periodo un análisis de las fuentes aportando los comentarios de fuentes posteriores y de analistas contemporáneos.
- Al finalizar la enumeración de las menciones de todos los periodos y sus correspondientes análisis, se hará a modo de conclusión una síntesis de todas las fuentes analizadas aportando las cadenas de transmisión (*isnād*) de las que se han nutrido así como su influencia sobre fuentes posteriores que recogieron estas menciones sin alterarlas o, todo lo contrario, “reescribiéndolas” con diferentes niveles de corrupción.

Cabe mencionar en la utilización de las fuentes y de las crónicas para relatar hechos históricos, un texto de IBN ḤALDŪN en *al-Muqaddima*, el primer tomo de *Kitābu al-‘ibār wa Dīwānu al-Mubtada’ wa l-ḥabar fī tāriḫ al-‘arab wa-l barbar* donde dice:

¹⁷⁵ DE FELIPE-TORRES, Fuentes, p309

¹⁷⁶ Véase la metodología seguida por MANZANO para escribir su trabajo: “Los relatos de la conquista de al-Ándalus en las fuentes árabes: un estudio sobre su procedencia”. MANZANO, Los relatos, p5-12

¹⁷⁷ Las fuentes anteriores, posteriores y paralelas recogen las cronistas fuentes en las que se basó la mención del cronista estudiado así como aquellas posteriores y paralelas que se basaron en la mención del mismo cronista.

وَأَنَّ فُحُولَ الْمُؤَرِّخِينَ فِي الْإِسْلَامِ قَدْ اسْتَوْعَبُوا أَخْبَارَ الْأَيَّامِ وَجَمَعُوهَا ،
وَسَطَرُوهَا فِي صَفَحَاتِ الدَّفَاتِرِ وَأَوْدَعُوهَا ، وَخَلَطُوهَا التَّتَظْفُلُونَ بِدَسَائِسَ مِنَ
الْبَاطِلِ وَهَمُّوا فِيهَا وَابْتَدَعُوهَا ، وَزَخَّارَفَ مِنَ الرِّوَايَاتِ الْمُضَعَّفَةِ لَفَقُوهَا وَوَضَعُوهَا ،
وَاقْتَمَى تِلْكَ الْأَثَارَ الْكَثِيرَ مِمَّنْ بَعْدَهُمْ وَاتَّبَعُوهَا ، وَأَدَّوْهَا إِلَيْنَا كَمَا سَمِعُوهَا ، وَلَمْ
يَلَاحِظُوا أَسْبَابَ الْوَقَائِعِ وَالْأَحْوَالِ وَلَمْ يُرَاعَوْهَا ، وَلَا رَفَضُوا تَرَاهَاتِ الْأَحَادِيثِ
وَلَا دَفَعُوهَا ، فَالْتَّخَفِيقُ قَلِيلٌ ، وَطَرَفُ التَّنْقِيحِ فِي الْغَالِبِ كَلِيلٌ ، وَالْغَلَطُ وَالْوَهْمُ
نَسِيبٌ لِلْأَخْبَارِ وَخَلِيلٌ ، وَالتَّقْلِيدُ عَرِيقٌ فِي الْأَدَمِيِّينَ وَسَلِيلٌ ، وَالتَّتَظْفُلُ عَلَى الْفُنُونِ
عَرِيضٌ طَوِيلٌ ، وَمَرَعَى الْجَهْلِ بَيْنَ الْأَنَامِ وَخِيمٌ وَبِيلٌ ، وَالْحَقُّ لَا يُقَاوَمُ
سُلْطَانَهُ ، وَالْبَاطِلُ يُقْدَفُ بِشِهَابِ النَّظَرِ شَيْطَانَهُ ، وَالنَّاقِلُ إِنَّمَا هُوَ يُنْمِلِي وَيَنْقُلُ ،
وَالْبَصِيرَةُ تَنْقُدُ الصَّحِيحَ إِذَا تَمَقَّلَ ، وَالْعِلْمُ يَجْلُو لَهَا صَفَحَاتِ الْقُلُوبِ وَيَضْقُلُ .

*“Los mejores historiadores del Islam recopilaron las noticias y las agruparon, y las escribieron en los libros y las difundieron, y las aprovecharon algunos y las corrompieron y las hicieron suyas, y las adornaron con historias y las añadieron, y siguieron estas crónicas los que vinieron después de ellos y las adoptaron, y nos hicieron llegar tal y como las escucharon, y no contrastaron con las fuentes su veracidad ni lo intentaron, y ni denegaron los hechos corrompidos y ni los aceptaron, y las comprobaciones son pocas, y las mejoras escasas, cosa que induce al error y a la equivocación en las noticias y los hechos, situaciones que llevan a la ignorancia, y la imitación es una antigua práctica en el ser humano, y abordar el arte sin conocimiento una práctica corriente y ampliamente utilizada, y el campo de la ignorancia entre los seres vivos no es beneficioso, y la verdad no combate a su dueño, y la maldad envía los dardos de su mirada satánica, y el copista dicta y copia sin más, y la observación crítica a la verdad si es necesario, y el saber descubre las páginas de los corazones y los ilumina...”*¹⁷⁹

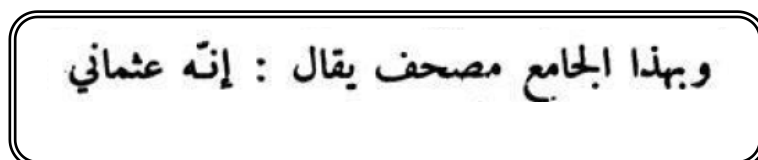
¹⁷⁸ Traducción propia

¹⁷⁹ IBN ḤALDŪN, Kitābu al-'ibār, t1, p6

1.4.6 Criterios de redacción

Para la redacción de esta tesis, y con el fin de utilizar una rigurosa metodología de trabajo que aporte claridad de lectura y comprensión, he seguido los siguientes criterios:

- Se enmarcan las menciones sobre la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb dentro de un cuadro de la siguiente forma:



- Se aporta la traducción, propia o recogida de algún autor con su referencia correspondiente, escrita en *cursiva*.
- En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original.
- El finalizar cada periodo estudiado:
 - Muṣḥaf ‘Uṭmān en la Córdoba;
 - Muṣḥaf ‘Uṭmān en la taifa de Córdoba
 - Muṣḥaf ‘Uṭmān en la Córdoba de los Almorávides
 - Muṣḥaf ‘Uṭmān en el Marrakech de los Almohades
 - Muṣḥaf ‘Uṭmān en el Tlemcen de los Ziyánidas
 - Muṣḥaf ‘Uṭmān en el Fez de los Meriníes

Se hace un análisis crítico y conclusiones acerca de las menciones de este periodo, con una síntesis de las menciones aportadas por cada uno de las cuatro autores base estudiados:

- BOUAYED, Mahmoud
 - AL-SAYYID, Şaḥar
 - BENNISON, Amira K
 - BURESI, Pascal
- Con un cuadro de síntesis se aprecian con un rápido vistazo aquellos cronistas que mencionaron – como emisores o transmisores- noticias (*ḥabar*) de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en el periodo estudiado, y que han citado estos cuatro autores, marcados con una “x”:

CRONISTA	OBRA	AUTOR			
		BOUAYED, Mahmoud	AL-SAYYID, Şahar	BENNISON, Amira K	BURESI, Pascal
AL-RĀZĪ, Aḥmad Ibn Muḥammad	Ajbār mulūk Al-Andalus			X	X
IBN AL-QŪTĪYYA	Tārīḥ iftitāḥ al-Andalus				
IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān Ḥayyān Ibn Ḥalaf	Al Muqtabis min anba'ahl al-Andalus			X	X
AL-IDRISI, al-Šrif	Nuzhat al Muštāq fi iḥtirāq al-afāq.	X	X	X	X
IBN BAŠKWĀL, Kitāb al- Šila	Kitāb al- Šila		X	X	X
IBN ṬUFAYL, Abū bakr muḥammad	Qasida		X		

- Cuando introduzco una observación o comentario propio mío, empiezo el texto con el siguiente símbolo:
➔ Según dice el autor...
- Al mencionar los textos y contenidos de los libros, en varios de ellos (ejemplo el de *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*) he utilizado la versión original árabe luego la versión española, inglesa o francesa para reproducir la traducción de la mención.
- Durante la redacción de esta tesis y al citar el nombre de un autor o cronista, se procuró siempre empezar con el apellido, la *kunya* árabe o el nombre por el que se conoce, y luego el nombre completo del autor citado. Ejemplo:
 - AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad b. Mūsā
 - RODINSON, Maxime
- La transcripción de las palabras, nombres y términos en árabe se hace según la tabla de transliteración de consonantes, vocales y diptongos expuesta a continuación. Sin embargo en las bibliografías se escribe el título original de las obras en su versión original.
- En la redacción de esta tesis, se utiliza la abreviatura “b.” para transcribir las palabras “Ibn”, “ben”, “bnu” e “Ibnu” cuando no está en el nombre principal o aquel por el que es conocida la persona de la que se quiere tratar.

- Se ha usado en esta tesis los dos términos “Imán” e “Imām” (transcrito del árabe) para designar al guía espiritual y temporal de la Comunidad, a menudo el Califa de una dinastía.
- Las palabras “Corán” y “Alcorán” y “al-Qur’ān” han sido usadas indistintivamente para designar el Libro sagrado del Islam

Por otro lado, considero importante aportar de inicio unas definiciones precisas de aquellas palabras claves y emblemáticas incluidas en los objetivos de esta tesis, según el Diccionario de la Lengua Española:¹⁸⁰

Reliquia: Según el Diccionario de la Lengua Española, hay varios significados de la palabra reliquia, recogemos aquí los que más se alinean con nuestra investigación:

1. f. Residuo que queda de un todo.
2. f. Parte del cuerpo de un santo.
3. f. Aquello que, por haber tocado el cuerpo de un santo, es digno de veneración.
4. f. Vestigio de cosas pasadas.
5. f. Persona muy vieja o cosa antigua.
6. f. Objeto o prenda con valor sentimental, generalmente por haber pertenecido a una persona querida.

Símbolo: Según el DRAE, la palabra símbolo es: m. Elemento u objeto material que, por convención o asociación, se considera representativo de una entidad, de una idea, de una cierta condición, etc.

Venerar: Según el DRAE, es: 1. tr. Respetar en sumo grado a alguien por su santidad, dignidad o grandes virtudes, o a algo por lo que representa o recuerda. 2. tr. Dar culto a Dios, a los santos o a las cosas sagradas.

Talismán: Según el DRAE, es: del fr. talisman, este del persa *ṭelesmāt*, y este del gr. *τέλεσμα* *télesma* 'rito religioso'. m. Objeto, a veces con figura o inscripción, al que se atribuyen poderes mágicos.

Instrumentalización: Según el DRAE, es: f. Acción y efecto de instrumentalizar. Definido como: tr. Utilizar algo o a alguien como instrumento para conseguir un fin.

¹⁸⁰ Diccionario de la Lengua Española, DRAE, Espasa, , Madrid, Edición Octubre 2014

1.4.7 Transliteración:

En toda la investigación de la tesis, al transcribir nombres, lugares y textos escritos en árabe, he utilizado la siguiente tabla de transliteración de consonantes así como la transliteración de las vocales y diptongos.

Transliteración de las consonantes		
Carácter árabe	Transliteración Mayúscula	Transliteración Minúscula
ء	ʾ	ʾ
ب	B	b
ت	T	t
ث	Ṭ	ṭ
ج	Ǧ	ǧ
ح	Ḥ	ḥ
خ	Ḫ	ḫ
د	D	d
ذ	Ḍ	ḍ
ر	R	r
ز	Z	z
س	S	s
ش	Š	š
ص	Ṣ	ṣ
ض	Ḍ	ḍ
ط	Ṭ	ṭ
ظ	Ẓ	ẓ
ع	ʿ	ʿ
غ	Ġ	ġ
ف	F	f
ق	Q	q
ك	K	k
ل	L	l
م	M	m

ن	N	n
ه	H	h
ة		ĥ
و	W	w
ي	Y	y
Transliteración de las vocales y diptongos		
Carácter árabe	Transliteración Mayúscula	Transliteración Minúscula
اَ	Ā	ā
اِ		á
اُ	Ū	ū
اَيَ	Ī	ī

3. Muṣḥaf ‘Utmān

3.1 Introducción

Sin pretender repasar la biografía del Profeta Muḥammad ni los detalles de la Revelación,¹⁸¹ es preciso resaltar aquellos puntos importantes que pueden ayudar a comprender las circunstancias del nacimiento del manuscrito del Corán más famoso del Islam: Muṣḥaf ‘Uṭmān. En una Arabia pre-islámica casi totalmente entregada al desierto, poco a poco se establecieron en Egipto, en Siria, y al sur del mar muerto, las lenguas del reino árabe Nabateo, dialectos del arameo y del griego.¹⁸² En este contexto y antes de la era del Profeta Muḥammad, las fuentes que permiten identificar el origen de la raza árabe¹⁸³ son varias. Los textos de los pueblos de la antigüedad cuyo dominio se extendió a lo largo de las fronteras de la Península Arábiga (Asiria, Persia, Grecia, Roma, Egipto...) y tuvieron relaciones incluso con Abisinia, los textos de los escritores e historiadores árabes, y los hallazgos arqueológicos en la Península arábiga.¹⁸⁴ En cuanto a la religión de la Arabia antigua, prevalecía el animismo y era igual de esparcida que su

¹⁸¹ Véase AL-ṬABARĪ, *Mohammed, seu des prophètes*, libro extraído de su *Tārīḥ al-Rusūl wal-Mulūk*, donde hace un detallado repaso de la biografía del Profeta Muḥammad; IBN ISHĀQ, *Al-sīra al-nabawiyya*; IBN HIŠĀM, Abī Muḥammad ‘Abd al-Malik, *Sīra al-Nabiyy* (1-5); WATT, W.M., *Mahomet*; ḤAMIDULLAH, *Muḥammad, Le Prophète de l’Islam*; y también el libro de Jaqueline CHABBI, *Le seigneur des tribus, l’islam de Mahomet*, Noësis, Paris, 1997, donde la profesora presenta un trabajo de aproximación histórico-crítico al Islam de los orígenes.

¹⁸² IBN ISHĀQ, *Al-sīra al-nabawiyya*, pp.17-99. Véase los detalles de la situación de la Arabia pre-islámica, el parentesco del Profeta Muḥammad, su nacimiento y vida antes de la revelación en IBN ISHĀQ, *Al-sīra al-nabawiyya*, pp.17-99; también véase los artículos en el libro *The Qur’ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*, editado por NEUWIRTH Angelika, SINAI Nicolai y MARX Michael: “The Martyrs of Najrān and the End of the Ḥimyar: On the Political History of South Arabia in the Early Sixth Century”, de NEBES, Norbert., pp.27-60, “Arabia in Late Antiquity: An Outline of the Cultural Situation in the Peninsula at the Time of Muhammad” de FINSTER, Barbara, pp.61-114, “Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity” de D. BUKHARIN, Mikhail, pp.115-134, “Early Islam in the Light of Christian and Jewish Sources”, de SUERMANN Harald, pp.135-148, “The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery”, de HEIDEMANN Stefan, pp.149-196, “Arabo-Aramaic and ‘Arabiyya: From Ancient Arabic to Early Standard Arabic, 200 ce–600 ce”, de KNAUF, Ernst Axel, pp.197-254, “Literacy in Pre-Islamic Arabia: An Analysis of the Epigraphic Evidence”, de Peter Stein, pp.255-281.

¹⁸³ Según RETSÖ, *The Arabs*, p626, el concepto de árabe estaba a punto de desaparecer del todo cuando sucedieron eventos importantes en el Hijāz en la primera década del siglo VII D.C. El mensaje del Profeta de la nueva religión se entregó en el lenguaje de los árabes, una señal de su pertenencia a un origen divino. Sobre la realidad lingüística en la Península Arábiga antes del islam, véase ABOUD-HAGGAR, *Introducción la dialectología de la lengua árabe*, segunda edición, El legado Andalusi, Granada, 2010, pp.55-77; “Las variedades lingüísticas dialectales de las tribus árabes en el Corán según el Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān de al- Suyūṭī”, en *El Corán. Ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el Islam*, edición de Miguel Hernando de Larramendi y Salvador Peña Martín, editorial Berenice, Madrid, 2008, 447-452; “Dialects: Genesis”, *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol.1, Editorial: Brill, Leiden (2006), pp.613-622, y ABOUD-HAGGAR, Soha, “Las raíces de la violencia en los textos religiosos. Los textos religiosos islámicos: El Corán y al-Hadiz”, en *Raíces profundas. La violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media), La convivencia en el mundo medieval*, edición M.J. Fuente y Remedios Morán, Editorial Polifemo, Madrid, 2011, 45-66.

¹⁸⁴ VERNET, *Los orígenes*, p11

pueblo.¹⁸⁵ De esta manera, las creencias estaban reducidas a objetos que representaban divinidades que regulaban e inspiraban los actos y pensamientos de los árabes.¹⁸⁶ Nació el Islam en esta tierra¹⁸⁷ y los dialectos del Norte engendraron la lengua árabe que será la del Corán. Esta lengua se manifestó primero por la poesía, y los poetas se encargaban de transmitir a los nómadas los edictos de sabiduría, y los textos de un valor casi sagrado.¹⁸⁸ En este contexto, el Profeta Muḥammad tuvo sus razones de despreciar a los poetas ya que fue a estos moralistas y teólogos de la Ġāhiliyya que el Islam pretendió substituir.¹⁸⁹ Fue en el año 612 D.C. cuando empezó su carrera como mensajero del Islam,¹⁹⁰ que la fecha de la Hégira divide en dos periodos casi iguales: diez años en la Meca, su ciudad natal, y diez otros en Medina, una nueva residencia y donde murió en Rabi' I del año 11 de la Hégira (632 D.C.).¹⁹¹

La mayoría de las revelaciones fueron probablemente escritas durante la vida de Muḥammad y se dio en gran parte a las azoras y a los versículos su forma escrita actual.¹⁹² En cuanto al contenido del texto, en los versículos del Corán se habla de versículos claros que no suscitan duda alguna, y versículos que suscitan ambigüedad.¹⁹³

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا
الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْيُنُكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Si abrogamos una aleya o provocamos su olvido, aportamos otra mejor o semejante. ¿No sabes que Alá es omnipotente?” (2:106).¹⁹⁴

¹⁸⁵ Véase el artículo de RESTÖ, Jan “Arabs and Arabic in the Age of the Prophet” en el libro NEUWIRTH, The Qur’ān, pp.281-292

¹⁸⁶ Hay una reflexión muy interesante de André MIQUEL en su libro *L’Islam et sa civilisation* (Le siècle des Arabes, de Mahomet au milieu du VIIIe siècle), p.40 donde comenta que aunque no se pone en duda el paganismo árabe, quizás la presencia del monoteísmo judeo-cristiano contribuye a reforzar localmente las manifestaciones de una religión más depurada.

¹⁸⁷ Véase IBN QURAYB AL-AṢMA‘Ī, *Tārīḥ al-‘arab qabla al-Islām*, 2009.

¹⁸⁸ Véase para detalles de la península arábiga pre-islámica y las genealogías de los himyaritas: AL-HAMDĀNĪ, Abū Muḥammad al-Ḥasan, *Al-Iklīl*, 2013. Existen los libros 1, 2, 8 y 10, los demás libros se han perdido pero se encuentran detalles de su contenido según Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non Western Culture, vol1, pp.122-123.

¹⁸⁹ MASSE, L’islam, pp.16-19

¹⁹⁰ IBN ISHĀQ, Al-sīra, pp.173-180

¹⁹¹ Véase el trabajo de Olivier HANNE, *Mahomet, une biographie à plusieurs lectures*, donde aborda varios temas importantes como son Muḥammad y el método histórico-crítico; Dudas sobre el relato biográfico; La influencia cristiana y judía sobre el Profeta y La filología y el sentido de las palabras.

¹⁹² WATT, Mahomet, p17-18

¹⁹³ Véase IBN KAṬĪR, Tafṣīr, p86 y 750

¹⁹⁴ Corán, trad. Julio CORTÈS

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ
وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَدَّلْ كَثْرَهُمْ
لَا يَعْلَمُونَ

“Cuando sustituimos una aleya por otra Alá sabe bien lo que revela- dicen: «¡Eres sólo un falsario!» Pero la mayoría no saben”. Corán (16:101).¹⁹⁵

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ
الَّذِي يُذَكِّرُ إِلَىٰ إِلَهِهِ أَجْمَعِينَ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

“Bien sabemos que dicen: «A este hombre le enseña sólo un simple mortal». Pero aquél en quien piensan habla una lengua no árabe, mientras que ésta es una lengua árabe clara”. Corán (16:103).¹⁹⁶

Si el texto del Corán permanece rigurosamente el mismo que bajo su dictado, su aspecto ha cambiado de manera considerable con el tiempo.¹⁹⁷ Primero no había lo que se llama un volumen, o un compendio, sino que el Corán fue inspirado al Profeta Muḥammad por fragmentos más o menos largos, que varían desde una azora entera hasta un solo versículo, y a veces hasta una parte de versículo. Cada fragmento estaba inmediatamente recitado por él, memorizados por sus auditores, y difundido entre aquellos que no lo escucharon de su boca.¹⁹⁸

En este contexto, hay que entender que el Corán no consagra sólo una religión, sino una lengua. Como vehículo de la Revelación, el árabe se vuelve una manifestación divina, intocable entonces: se entienden entonces las largas reticencias del islam a admitir las

¹⁹⁵ Corán, trad. Julio CORTÈS. He sustituido la palabra Dios por Alá por considerarla más adecuada.

¹⁹⁶ Corán, trad. Julio CORTÈS. He sustituido la palabra Dios por Alá por considerarla más adecuada.

¹⁹⁷ El arabista e historiador Juan VERNET, en su libro *El Corán*, p94, subraya que la fe que tenía Muḥammad en el origen divino de sus revelaciones no le impidió poner orden a la materia, corregirla por una omisión o por una adición...Muḥammad sólo corregía el texto cuando recibía una revelación rectificativa...La ortodoxia musulmana siempre ha reconocido que ciertos pasajes del Corán que contienen reglas para los musulmanes fueron abrogados por otros pasajes más recientes, de tal manera que las reglas originales dejaron de ser obligatorias. “Él es quien he hecho descender sobre ti, ¡Oh Profeta!, al Libro. En él hay aleyas precisas: ellas constituyen la esencia del Libro. Otras son equívocas. Quienes tienen en sus corazones duda, siguen lo que es equívoco buscando la discrepancia ansiando su interpretación”. Corán (3:7) (traducción del propio Juan VERNET).

¹⁹⁸ DRAZ, Initiation, p63

traducciones del Corán en lenguas “bárbaras” igual que su preocupación por fijar para siempre la escritura....pero esta lengua no es sólo la expresión de una fe, es también el alma de un pueblo...el Corán se vuelve un acontecimiento nacional igual que religioso.¹⁹⁹ Sin embargo, la combinación definitiva de todos los pasajes del Corán y su orden actual se hicieron hacia 650 D.C., unos veinte años después de la muerte del Profeta Muḥammad. Es tanto así que la máxima expresión del Corán proviene no de cualquier dialecto hablado, pero de una lengua poética, inter-tribal de denominador común en el orden de la comprensión posible y se presenta aún más como un ennoblecimiento: el que otorga a cualquiera que recita su texto, no sólo el uso de una lengua beneficiando de todo el prestigio tradicional de la poesía, pero también la sublimación de este idioma en una forma ejemplar porque divina. Por ello, y antes de ser el germen de futuros principios literarios, lo inimitable (*i‘ğāz*) del Corán²⁰⁰ es la de la unidad, concebida como la posesión de un valor indivisible para todo el grupo e inaccesible para todos los otros.²⁰¹

Está comprobado definitivamente que el Profeta Muḥammad emprendió mediante sus escribanos la escritura del Corán que le estaba revelado (*waḥy*). Les decía cuando recibía la revelación de una azora:

«ضِعُوا هَذِهِ السُّورَةَ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي يُذَكَّرُ فِيهِ كَذَا وَكَذَا»²⁰²

“Poned la azora en el sitio donde se menciona tal y cual”²⁰³

Sin embargo, quizás el Profeta no hizo la colecta del Corán en un libro, un *muṣḥaf*, porque estaba esperando algunas abrogaciones de algunas aleyas o citas.²⁰⁴ Cuando terminó la revelación con su muerte, Alá guió los Califas Rāšidūn para que lo hicieran,

¹⁹⁹ Traducción propia

²⁰⁰ Véase AL-BĀQILĀNĪ, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ṭayyib, *I‘jāz al-Qur’ān*, 1997 y TUFAL, Asif, “I‘jāz al-Qur’ān: The Miraculous Nature of the Qurān” (1993)

²⁰¹ MIQUEL, L’Islam (Le siècle), p65

²⁰² ABŪ ‘UBAYD, Faḏā’il, p280

²⁰³ Traducción propia

²⁰⁴ Dice al respecto Nora bint Ḥasan bnu Fahd al-Ḥumayyid en su libro en el que analiza *Al-Muqni‘ fī ma‘rifati marsūm maṣāḥif ahli al-amsār* de AL-DĀNĪ: “El Profeta no hizo la colecta del Corán en un *muṣḥaf* en vida, y estaba pendiente de que se escribiese, pendiente de la revelación y plasmarla en los escritos, pues la escritura (تَبَايُك) fue en la era del Profeta, y la colecta de los *ṣuḥuf* en la era de al-Ṣaddiq y la transcripción (خُصِنَ) en la era de ‘Uṣmān, y la totalidad del Corán fue escrita en su época, pero no agrupado en un solo lugar ni había orden en las azoras”. al-Dānī, *Al-Muqni‘*, pp.132-135

cumpliendo con su promesa a la *Umma*²⁰⁵ de protegerlo. Así, Muḥammad insistió mucho en la preservación de todo lo que recibía de revelación mediante dos métodos:²⁰⁶

- El primero era el aprendizaje de memoria de los versículos y las azoras, y él mismo lo hacía así como sus compañeros, para efectuar las oraciones o simplemente para recitarlas. Se llamaba entonces *qāri'* (lector) o *ḥāfiḍ* aquel que aprendía el Corán íntegramente o gran parte de él.
- El segundo es la escritura. Y cada vez que Muḥammad recibía un versículo o un número de ellos, llamaba a uno de sus compañeros, de los que mejor sabían escribir, para dejar plasmado todo lo revelado.²⁰⁷

Cuando falleció el Profeta, dejó muchos compañeros con el Corán memorizado.²⁰⁸ Decía de esto el Califa 'Uṭmān b. 'Affān: *“Estábamos que si habíamos aprendido diez aleyas del Corán, preguntábamos al Profeta su significado y entonces nos lo explicaba. El Profeta dejó el Corán a sus compañeros, y lo protegían más que a sus propias vidas, porque sabían que ellos eran mortales y el Corán era inmortal”*.²⁰⁹

Lo cierto es que Muḥammad cogió escribas para la revelación, y cuando se revelaban aleyas, se las dictaba para que las escribiesen y fijasen²¹⁰ tal y como fueron reveladas, y para preservar la autenticidad del Corán su negativa para escribir otra cosa que no sea el

²⁰⁵ Umma: Comunidad islámica o comunidad de los creyentes. En árabe: *umma* o *ḡamā'a*. Conjunto de musulmanes que agrupa la misma ley y que persiguen los mismo objetivos de solidaridad interna así como de triunfo a largo plazo cuya realización la esperaron con un sentimiento general de superioridad. SOURDEL, Dictionnaire, p206

²⁰⁶ BOUAYED, Al-Riḥla, p21

²⁰⁷ Cuentan los dos sabios que dijo Anas: *“el Corán se colectó en la época del Profeta por cuatro, todos de los ansar: 'Ubay ibn Qa'b, Mu'ād ibn Ḡabal, Zayd ibn Tābit, y Abū Zayd”*. AL-SA'BŪNĪ, Al-Tibyān, p49

²⁰⁸ Según se transmitía una revelación al Profeta Muḥammad, los escribanos, según la tradición, la anotaban sobre trozos de cuero, trozos de cerámica, nervios de palmeras y costillas u omóplatos de camello. Esta inquietud (de escribir los Textos) no se impuso desde el principio. Cierta tiempo transcurrió hasta que las revelaciones más antiguas se pusieron por escrito. Cuando por ejemplo el ángel Gabriel transmitió su primer mensaje “Lee en nombre de tu Señor que creó...”, Muḥammad según la tradición sintió un gran terror. No entendió en el momento que era un mensaje para él del Todopoderoso. Nadie pensó en guardar estas palabras en otro lugar que no sea la memoria. BLACHÈRE, Introduction, pp.9-14.

²⁰⁹ ABŪ ZAHRA, Al-Mu'ḡiza, pp.24-25

²¹⁰ Nora bint Ḥasan bnu Fahd al-Ḥumayyid en su introducción del libro de AL-DĀNĪ, *Al-Muqni' fī ma'rifati marsūm maṣāḥif ahli al-amsār*, p4 comenta que de las ciencias más cercanas al Libro de Alá y de las más vinculadas a este Libro, está la ciencia de la manera de reproducir las letras del Corán, y su procedimiento, que es la ciencia del dibujo (escritura), y los musulmanes la han cuidado desde siempre, basándose en la manera del Profeta para memorizar el Corán que era la persona más aferrada para recibirlo, guardarlo y escribirlo, y de su insistencia de mover sus labios cuando el ángel Gabriel le hacía leer, pues Alá le garantizó que no iba a olvidarlo “No moverás con él tus labios para memorizarlo, déjanos su colecta y su lectura” : “¡No muevas la lengua al recitarlo para precipitarla! ¡Somos Nosotros los encargados de juntarlo y de recitarlo!” Corán (75,16-17)

Corán: “No escribáis cosas que digo, y si habéis escrito cosas más que no sean del Corán, borradlas” (Muslim 18/101).

Se escribió el Corán en su época, y luego en la época de los Califas bien guiados, y tenía una escritura específica, conocida como la escritura de ‘Uṭmān (الرَّسْمُ الْعُثْمَانِي),²¹¹ en referencia a ‘Uṭmān que unificó los *maṣāḥif*.²¹²

De esta manera, la colecta Corán tuvo dos significados, la de memorización - en las memorias de los creyentes- y la de escritura en las hojas. Por ello se distingue.²¹³

- Ġam‘ fī al-ṣudūr (colecta con la memoria).
- Ġam‘ fī al-sutūr (colecta con la escritura y el esculpido).

Estas dos acciones sirvieron para proteger el Corán, cuidarlo y escribirlo. Sin embargo, la pregunta es ¿porque había tantos *ḥuffāḍ* que aprendían el Corán de memoria, pero pocos que habían recolectado el Corán escribiéndolo? Se plantean entonces dos respuestas: la primera es que había pocos que sabían escribir, y la segunda es que Alá hizo de la memorización del Corán una prioridad, y escribirlo fue sólo un modo de preservación.²¹⁴ De esta manera, la palabra de Alá se escribió en una escritura específica y en un estilo específico, y el Corán se escribió entero en la época del Profeta pero ni se agrupó ni se ordenaron las azoras.²¹⁵ En esta línea, Alá dice a su Profeta:

²¹¹ AL-DĀNĪ analizó con muchos detalles este tema en su libro *Al-Muqni‘ fī ma‘rifati marsūm maṣāḥif ahli al-amsār* diciendo que los esfuerzos de los científicos se han basado en dos trabajos a los que la gente se ha aferrado y estudiado, son dos *qasā’id*, la primera ‘*Aqīlat atrāb al-qasā’id fī asnā al-maqāṣid*, de al-Šātībī, y la segunda *mawrid al-ḍamān fī rasm aḥruf al-Qur’ān*, de Muḥammad bnu Muḥammad al-Šarīṣī al-šāhīr bi al-Ḥazzār... El Libro Master (عمدة ال كتاب) en la escritura de la mayoría de los *maṣāḥif* actuales viene descrito en el *muṣḥaf* de Medina impreso bajo el custodio del Rey Fahd –Que Alá se apiade de su alma- donde dijeron (los eruditos): “Y se escribió según relataron los eruditos sobre la escritura de los *maṣāḥif* que mandó el califa ‘Uṭmān b. ‘Affān..., y se basó en lo que recogieron los dos eruditos: Abū ‘Amrū al-Dānī y Abū Dāwud Sulaymān bnu Nağğah...” Se ha hecho un estudio literario comparado entre *al-Muqni‘* de Abū ‘Amrū al-Dānī y el *Muḥtasar al-tabayīn li-ḥiğā’ al-tanzīl*, de Sulaymān bnu Nağğah... En la lengua árabe, dibujar (رسم) es dejar huella igual que trazar líneas (خط), y ambos significan escribir (كتب). Dice Abū ‘Amrū al-Dānī en *al-Muqni‘*: lo he contado de los *maṣāḥif* de los pueblos de las urbes: Medina, Meca, Kūfa, Basora, Damasco, y todo Irak. Y añade el autor: Me he basado en *al-Muṣḥaf al-Imām*, el *muṣḥaf* de ‘Uṭmān b. ‘Affān, y el resto de las copias hechas de él que se mandaron a Kūfa, Basora y Damasco. AL-DĀNĪ, *Al-Muqni‘*, pp.5-15 y.130-131

²¹² Traducción propia

²¹³ AL-SA’BŪNĪ, *Al-Tibyān*, p74

²¹⁴ ABŪ ZAHRA, *Al-Mu’ğiza*, p24

²¹⁵ AL-SUYUṬĪ, *Al-Itqān*, p126

“¡No muevas la lengua al recitarlo para precipitarla! ¡Somos Nosotros los encargados de juntarlo y de recitarlo! Y, cuando lo recitemos, ¡sigue la recitación! Luego, a Nosotros nos toca explicarlo”. (75,16-19).

Es una enseñanza que proporciona Alá a su Enviado. Le muestra así cómo recibir el Corán de parte del ángel Gabriel. Antes, el Enviado hacía todo para aprender de prisa el Corán, pero luego, recibió la orden de escuchar, mientras fue Alá quien iba a reunir el Corán en su pecho y aclarárselo.²¹⁶ El nacimiento del libro del Corán fue así siguiendo varias etapas, desde la época del Profeta Muḥammad, hasta su culminación en la época de Uṭmān cuando se estableció su escritura definitiva y se plasmó en un libro que iba a ser el al-Muṣḥaf al-Imām, el libro de referencia del Corán. En este sentido, la historia tradicional de la puesta por escrito del Corán hace referencia a dos etapas:²¹⁷

- La primera, bajo el califato de Abū Bakr²¹⁸ (11/632 a 13/634) fue provocada por la muerte de muchos lectores, *qurrā'*, en la batalla de Yamāma, cuando 'Umar pidió al Califa Abū Bakr que hiciese una colecta del Corán por el temor a perder los textos memorizados por los *qurrā'*.²¹⁹ Esta colecta llevó a un texto que quedó entre manos privadas, una posesión sucesiva del primer Califa, y luego de su sucesor 'Umar (13/634 a 23/644), y luego de la hija de este último, Ḥafsa (m.41/661 o 45/665). Es por el nombre de las “Ṣuḥf Ḥafsa” (Las hojas de fsa)²²⁰ que la tradición conoce este ejemplar.²²¹ Sobre ello utiliza ABŪ 'UBAYD una cadena de *isnād* para decir:²²²

²¹⁶ IBN KAṬĪR, Tafsīr, p1514.

²¹⁷ DÉROCHE, La transmission, pp.2-3

²¹⁸ Véase estudios acerca de si la primera colecta fue completa o incompleta en BURTON, The collection, pp.117-137.

²¹⁹ Véase los detalles de esta primera colecta del Corán en ABŪ 'UBAYD, Faḏā'il, pp.281-282; AL-SUYŪṬĪ, Al-Itqān, vol1, pp.58, 80 y 127; ABŪ ŠĀMA, Al-Muršid, pp.58-60; IBN ABĪ DĀWUD, Kitāb, pp.11-12; AL-SA'BŪNĪ, Al-Tibyān, p50; ABŪ ZAHRA, Al-Mu'ğiza, pp.25-26; AL-SALLĀBĪ, Sīrat, p323; AL-DĀNĪ, Al-Muqni', p132 y NEUWIRTH, The Qur'ān, pp.733-836

²²⁰ Nora bint Ḥasan bnu Fahd al-Ḥumayyid da algunas definiciones en su libro en el que analiza *Al-Muqni' fī ma'rifati marsūm maṣāḥif ahli al-amsār* de AL-DĀNĪ, Abī 'Amrū Uṭmān bnu Sa'īd: Al-maṣāḥif: plural de muṣḥaf, se llamó así porque uṣḥifa, que se agruparon en él los ṣuḥuf (hojas) entre dos tapas. Ṣuḥuf: Lengua: trozo de papel o cuero sobre el que se escribe, y las hojas del muṣḥaf, ṣuḥufuhu. Uso: las hojas en las que se agrupó el Corán en la época de Abī Bakr, que Alá le bendiga, y eran azoras cuyas aleyas eran ordenadas, pero las azoras no lo eran. Muṣḥaf: Lengua: Designa lo que se agrupa en él las hojas. Uso: Las hojas en las que se agrupó el Corán ordenando sus aleyas y sus azoras según se hizo en la época de 'Uṭmān b. 'Affān. AL-DĀNĪ, Al-Muqni', pp.131-132.

²²¹ WATT, Mahomet, p43. Dice Watt, que la palabra raqq de 52.3 probablemente se refiera al pergamino. Aun así, se continuaba produciendo el papiro y utilizándolo tanto en los negocios como en la correspondencia privada. Todavía los libros se formaban pegando y doblando estos papiros, pero en menor número. Probablemente la palabra coránica *qirtās* (6.7:91) se refiera a este material, puesto que se deriva

«حدثنا أبو عبيد قال: حدثنا المطلب بن زياد، عن السدي، عن
عبد خير قال:

أول من جمع القرآن بين اللوحين أبو بكر^(١) رضي الله عنه.

*“Nos contó ABŪ ‘UBAYD dijo: nos contó al-Muṭṭalib b. Ziyād, según al-Suddī, según ‘Abd al-Hīr: El primero quien agrupó el Corán entre dos planchas Abū Bakr, que Alá lo bendiga”.*²²³

- La segunda etapa, esencial en la representación musulmana, se desarrolla bajo el califato de Uṭmān (23/644 a 35/656). Según las fuentes²²⁴, un jefe militar de la expedición lanzada contra Armenia y Azerbaiyán, Ḥuḍayfa b. al-Yamán al-‘Absi (m.36/657), oyó soldados que recitaban pasajes del Corán de manera divergente. Preocupado, se fue a ver al Califa para pedirle intervenir con el fin de evitar que las divisiones aparezcan entre los musulmanes acerca del texto, a la imagen de las que surgieron entre los judíos y los cristianos. Afectado, el Califa pidió a Ḥafsa, hija de Umar, los ṣuḥf (las hojas) que heredó de su padre y que representaban la primera colecta establecida bajo el califato de Abū Bakr. Sobre esta base Zayd b. Ṭābit copió las hojas en los volúmenes con la ayuda de los Qurayshitas – el Califa dio orden de que si surgiera una diferencia sobre un pasaje del texto, este debía ser escrito en el dialecto de Quraysh. El Califa hizo realizar luego varias copias - maṣāḥif al-amsar- que fueron mandadas a Damasco, Kūfa y Basora, y una cuarta se quedó en Medina para su propio uso.

La colecta se hizo agrupando el material coránico de las memorias y aquel material escrito en ramas de palmeras, piedras y piezas de cuero, entre otros soportes de la

del griego chartes, que significa hoja de papiro. No se sabe a qué material señala la palabra ṣuḥuf que aparece varias veces en el Corán relacionada con la revelación en general (20:133; 80:13; 98:2). La palabra procede del antiguo sud-arábigo y aparece en la poesía árabe anterior a la época de Muḥammad. El singular *ṣaḥīfa* probablemente indique el material con el que se confeccionaban estas hojas, pero sin especificar en qué consistía.

²²² ABŪ ‘UBAYD, Faḏā’il, p281

²²³ Traducción propia

²²⁴ Véase biografía del Califa Uṭmān en AL-ṬABARĪ, *Les quatre premiers califes*, p271-330 y RIDĀ, Muḥammad, *Ḍū al-nūrayn ‘Uṭmān bnu ‘Affān*. Interesante la parte específica a la colecta del Corán en las páginas pp.91-93

escritura.²²⁵ Sin embargo, la agrupación del Corán en un solo muṣḥaf en la época de Abū Bakr no significa que los compañeros del Profeta no tuvieran maṣāḥif que habían escrito anteriormente, porque esta acción no iba en contra de que algunos compañeros tuvieran un muṣḥaf privado. No obstante estos maṣāḥif no tenían la precisión y la redacción de muṣḥaf Abū Bakr, ni los criterios de selección de las revelaciones, ni el consenso de la *Umma* sobre este muṣḥaf, ni su aceptación de las “siete letras” o “siete lecturas”.²²⁶

En este sentido, el primer Califa no sólo quería meter todo el Corán entre dos tapas, sino que hizo la colecta de todas las recitaciones, comprobando su autenticidad y descartando las demás. Forzó así para que haya un solo muṣḥaf²²⁷ donde no había cambios en el orden de los versículos ni comentarios ni abrogaciones.²²⁸

De todo ello, dice al-Buḥārī en Faḍā’il al-Qur’ān (capítulo 3): “Dice Zayd: Y seguí con la recogida del Corán a partir de trozos de cerámica, de trozos de palmas y de los pechos de los hombres, hasta que encontré lo último de la azora de al-Tūba con Abī Ḥuzayma al-Ansārī y no la encontré con nadie más:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ

...Hasta el final de la azora de “Barā’a”. Los *ṣuḥuf* los tenía Abī Bakr hasta su muerte, luego ‘Umar luego pasó a manos de Ḥafṣa hija de ‘Umar”.²²⁹

Sin embargo, aunque Abū Bakr fue el que decidió la primera colecta, esta fue instigada por el que le sucederá en el Califato, ‘Umar b. al- Ḥattāb, quien es presentado por las fuentes islámicas como el inspirador de la colecta y de la escritura de ciertos textos coránicos.²³⁰ Sin embargo, y tal y como se comentó anteriormente, numerosos compañeros del Profeta y sobre todo los *qurrā’*, tenían sus propios maṣāḥif (se utiliza la palabra *maṣāḥif* para facilitar la comprensión, ya que no se utilizó este vocablo hasta que confeccionó Uthman el Al-Muṣḥaf-al-imam). De aquellos maṣāḥif los más famosos fueron:

²²⁵ AL-SA’BŪNĪ, Al-Tibyān, p77

²²⁶ AL-SA’BŪNĪ, Al-Tibyān, p82

²²⁷ Ciertamente se ha hablado de otra colecta, menos reconocida, la de ‘Alī, primo del Profeta del que ‘Abd Allāh Ibn Abī Dāwud dijo: “Nos contó Muḥammad bnu Ismā’īl al-Aḥmasī dijo: nos contó Ibn Fuḍayl según Aṣ’at según Muḥammad bnu Sīrīn dijo: Cuando falleció el Profeta, Me juró ‘Alī que no iba a vestir más la capa salvo el viernes hasta que hiciese la colecta del Corán en un muṣḥaf y lo hizo, hasta que le mandó Abū Bakr pasados unos días preguntándole si renegaba de su reinado como Califa y le contestó que por Allā que no era así, y que había jurado no vestir la capa salvo el viernes...”. IBN ABĪ DĀWUD, Kitāb, p16

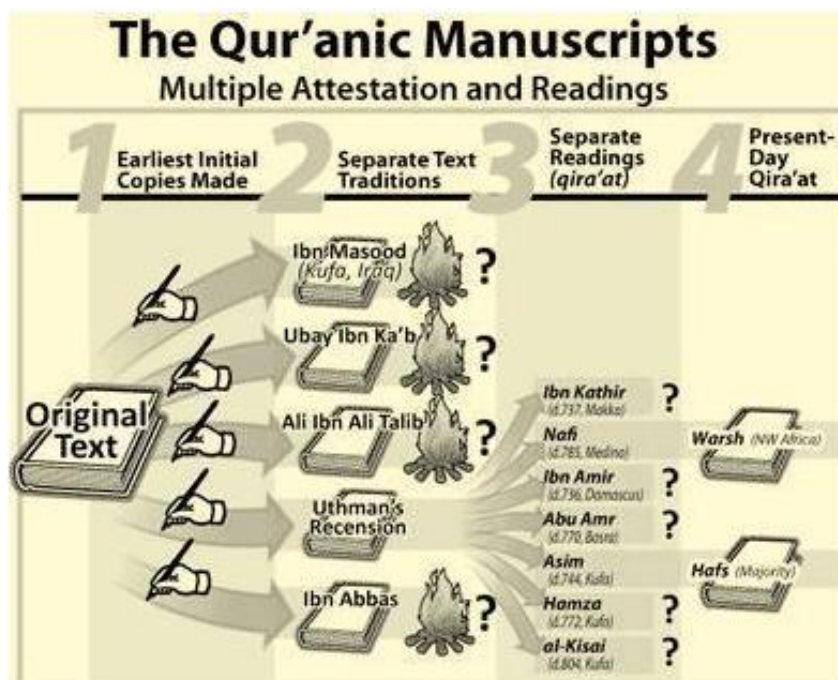
²²⁸ AL-SALLĀBĪ, Sīrat, pp.327-330

²²⁹ ABŪ ŠĀMA, Al-Muršid, p60

²³⁰ AL-SUYUTĪ, Al-Itqān, pp.128-130

- El de Abdallā b. Mas‘ud que siguió su lectura el pueblo de Kūfa
- Muṣḥaf Ubay b. Ka‘b cuya lectura siguió el pueblo del Šām (Damasco)
- Mientras el pueblo de Basora siguió la lectura de muṣḥaf Abí musa al Aš‘ārī.

En el siguiente diagrama se resumen las lecturas del Corán:



231

Se aprecia en esta ilustración lo siguiente: en el punto “1” Está el texto original de la revelación que originó varias colectas recogidas en el punto “2”: la de Abdallā b. Mas‘ud; la de Ubay b. Ka‘b; la de ‘Alī b. Abī Ṭālib, la de ‘Uṭmān y Ibn ‘Abbās. En el punto “3” están las siete lecturas originadas por la colecta de ‘Uṭmān y finalmente las lecturas de hoy en día, la de warš y la de ḥafs.

Las diferencias entre estos maṣāḥif, estaban en la manera de leer, la gramática de los finales de las palabras, en los sinónimos que se utilizaban unos en vez de otros. De esta manera, los compañeros del Profeta tenían sus propios maṣāḥif. Aunque se utiliza el vocablo “muṣḥaf”, en realidad no se utilizaba para identificar al libro que contenía la palabra de Alá hasta que realizó ‘Uṭmān el al-Muṣḥaf al-imām.

²³¹ ZAID, Fuente: *Questions And Answers For Muslims & Christians*, FAITH.BROWSER

3.2 Colecta de Muṣḥaf ‘Uṭmān:

Después de que el Califa ‘Umar haya emprendido la colecta por el temor a perder el material coránico tras la muerte de muchos lectores del Corán, los *qurrā’*, durante las batallas de expansión del Islam, el tercer Califa, ‘Uṭmān fue advertido de otro gran peligro que afectaba a las escrituras sagradas: las diferencias de lectura entre las distintas urbes. Este problema iba a hacer necesario fijar cuanto antes los textos coránicos, de una vez, y asentar de paso las bases de la escritura árabe. Esto surgió probablemente porque el propio Profeta evitaba las diferencias en la lectura del Corán permitiendo muchas variantes en la lectura de una aleya. De esta manera, cuando los compañeros de Muḥammad Profeta buscaban su mediación en sus diferencias de lectura, les decía Muḥammad:

“Alá me ha ordenado que leyera este Corán con siete letras”.²³²

En este contexto, dice al-Wanṣarīsī:²³³

فقال له ذلك القائل لا فرق بين القراءة المروية عن
أحد السبعة أو عن غيرهم من الأئمة إذا كانت موافقة لخط المصحف،
“Le dijo su interlocutor, no hay diferencia entre las lecturas comentadas por alguno de los siete u otros de los Imanes si están acordes a las letras del Muṣḥaf”.²³⁴

Así, los compañeros del Profeta escuchaban de él las lecturas con variantes y cuando iban en las ciudades, leía cada uno al pueblo según había oído del Profeta, y cuando se escribió muṣḥaf ‘Uṭmān, no contenía puntos ni vocales, y se dice que se escribieron así siete copias o cinco copias –según las versiones-, y se mandó a cada urbe una copia, pero permaneció el pueblo de cada urbe fiel a lo que le había enseñado el compañero del Profeta, que es acorde a lo que viene en el texto del manuscrito, exceptuando los puntos

²³² En el siglo X D.C., IBN QUTAYBA presenta siete tipos de variantes (en relación con los siete *aḥruf* del ḥadīṭ que podían influir sobre el texto coránico: El primero concierne la vocalización que toca el i‘rāb; El tercio concierne la diacritación; Los otros cinco suponen un rasm diferente: El segundo concierne la derivación del verbo añadiendo un alif; El cuarto concierne los puntos cercanos a la articulación de los fonemas; El quinto concierne un orden sintáxico diferente; El sexto concierne la omisión o el añadido; El séptimo concierne los términos sinónimos. COMERRO, Les traditions, p120

²³³ al-Wanṣarīsī, al-Mi‘yār, t.12, p.69

²³⁴ Traducción propia.

y las vocales, y nadie protestó diciendo que aquel texto con lo que aportaba cada compañero es una variante.²³⁵

El Corán se reveló así primero en la lengua de Quraish y de sus vecinos árabes, luego se permitió a los árabes que lo leyeran en su lengua que acostumbraron a utilizarla con diferente pronunciación y gramática.²³⁶ Numerosos compañeros del Profeta y sobre todo los *qurrā'*, tenían entonces sus propios *maṣāḥif* (se utiliza la palabra *maṣāḥif* para facilitar la comprensión, ya que no se utilizó este vocablo hasta que confeccionó 'Uṭmān al-Muṣḥaf al-Imām). Tal y como hemos visto, de los *maṣāḥif* más famosos estaban:

- Muṣḥaf 'Abdallāh b. Mas'ūd que siguió su lectura el pueblo de Kūfa.
- Muṣḥaf Ubay b. Ka'b cuya lectura siguió el pueblo del Šām (Damasco).
- Muṣḥaf Abī mūsā a al-Aš'ārī cuya lectura siguió el pueblo de Basora.

Sin embargo, las diferencias entre estos *maṣāḥif*, estaban en la manera de leer, la gramática de los finales de las palabras, en los sinónimos que se utilizaban unos en vez de otros.²³⁷ Pero poco a poco, las diferencias se acentuaron, y fue principalmente por tres motivos:

1. Expansión del Islam: difícil comunicación entre compañeros del Profeta.
2. La entrada en el Islam de pueblos que no hablaban árabe, por lo que se hicieron frecuentes las modificaciones y los cambios en la lectura, y crecieron las diferencias.
3. El método utilizado en la escritura del árabe de aquella época no tenía signos diacríticos ni vocales. Si los *qurrā'* no se confundían en la lectura ya que tenían el Corán memorizado, la lectura se hacía muy difícil y a veces imposible para el resto de los musulmanes.

²³⁵ al-Wanṣārīsī, al-Mi'yār, t.1, p.75

²³⁶ Pusieron muchos lectores y sabios una atención particular en las letras (versiones) del Corán, y hubo diferencias en sus significados, y concluyó un equipo de investigadores que las siete letras son por consenso las siete versiones y no hay otras con las que debe leerse el libro de Alá., y menciona Ibn Ruṣayd al-Sabtī que Buhārī al-Dīn b. al-Naḥās informó Ibn Ruṣayd a partir de un *isnād* (cadena de transmisión) fidedigno vinculado a Ibn Anās b. Mālik -según Ubay b. Ka'b- dijo: "leyó un hombre un versículo y no lo leyó según su lectura establecida, entonces me lo llevé al Profeta y le dije ô Profeta de Alá este hombre me leyó este versículo así y así y entonces me contestó que sí, y luego me dijo : los ángeles Gabriel y Michael se acercaron a mí y se sentó Gabriel a mi derecha y Michael a mi izquierda y dijo Gabriel: ô Muḥammad, lee el Corán según una letra (versión), y dijo Michael añádele esta "n", y le contestó : de acuerdo, y dijo que lo leerá según dos letras (versiones), y dijo Michael añádele, y le contestó: de acuerdo, y dijo que lo leerá según tres letras (versiones), y siguieron así, Gabriel diciendo léelo, y Michael diciendo añádele, hasta que llegó a siete letras (versiones), y contestó: lo leeré según siete letras (versiones)". IBN RUṢAYD, Riḥla, t5, p703.

²³⁷ IBN ABĪ DĀWUD, Kitāb, t1, pp.32-130

Dentro de esta coyuntura, el Califa ‘Uṭmān, se basó para su colecta en agrupar a los musulmanes alrededor de un texto único, dadas las diferencias en la lectura de Corán, mientras la colecta de Abū Bakr se hizo por el miedo a la pérdida del texto coránico o que se modificara o se le añadiera algo.²³⁸

*"El Califa ‘Uṭmān no pretendía agrupar, como lo hizo anteriormente Abū Bakr, un único Corán entre dos planchas, sino lo que quería era agrupar las lecturas fijadas y conocidas del Profeta y rechazar todas las demás..."*²³⁹

Según Dice AL-BUHĀRĪ Ḥuḍayfa ibn al-Yaman, uno de los comandantes de los ejércitos de las expansiones del Islam, fue el que llevó al Califa ‘Uṭmān a emprender la labor de colecta del Corán. Había vuelto Ḥuḍayfa de una operación de expansión y conquista en Azerbaiyán, donde vio las discusiones y las diferencias en la lectura del Corán entre los originarios de Bilād al-Šām y aquellos de Irak.²⁴⁰ Y Ḥuḍayfa temió sus diferencias en la lectura. Sin embargo, se cree que la historia de Ḥuḍayfa no fue el mayor motivo para empujar al Califa ‘Uṭmān en la colecta del Corán y la escritura de un solo libro llamado “Al-Muṣḥaf-al-imam”. ‘Uṭmān estaba al corriente de lo que sucedía antes de la visita de Ḥuḍayfa, y afrontó este problema sin la necesidad de intervención de éste.²⁴¹

Lo primero que hizo el Califa ‘Uṭmān en la colecta del Corán fue pedir a Ḥafsa todo el material que estaba en su poder, y que eran hojas escritas por Zayd Ibn Ṭābit por orden de Abū Bakr. Sin embargo, viendo su reticencia, le prometió devolverle todo el material una vez finalizada la colecta. El segundo paso que llevó a cabo el Califa ‘Uṭmān fue

²³⁸ Reporta AL-DĀNĪ que dijo Abū Šāma: “Abū Bakr hizo la colecta de cada azora escribiéndola a partir de las hojas que se escribieron en la era del Profeta que las dictaba, y era de acuerdo con lo que se memorizaba bajo el Profeta, y ‘Uṭmān colectó las azoras a partir de este orden en un Muṣḥaf único escrito a partir de los Ṣuḥuf de Abī Bakr”. AL-DĀNĪ, Al-Muqni‘, p132.

²³⁹ AL-SUYUTĪ, Al-Itqān, Vol1, p60

²⁴⁰ Las diferencias en las lectura eran generalizadas, surgieron en Medina igual que en las urbes, y salió que había diferencias entre los maestros del Corán y los alumnos, hasta que los unos acosaron a los otros de apostasía en su lectura, y esto tuvo un gran impacto en el Califa ‘Uṭmān, y entonces se dirigió a la gente y dijo: “Estáis teniendo diferencias conmigo y leéis de manera diferente, y aquellos que se enfrentan a mí, en las urbes son aún más disidentes. IBN ABĪ DĀWUD, Kitāb, t1, p203.

²⁴¹ Dice al respecto Sayf b. ‘Umar al-Tamīmī en su *Kitāb al-ridda wal-futūḥ*: “...y le dijo Ḥuḍīfa: y oí en mi viaje un tema que si se le deja a la gente pues se perderían los textos del Corán, y no se volverá nunca a recuperarse..., le contestó: ¿y de qué se trata? Dijo: le ví cuando la gente del Šām vinieron a nosotros, pues gente de Ḥoms se jactaban a gente de Kūfa que su lectura era mejor que la suya, y que la recogieron del propio Profeta, y los de Kūfa decían a su vez lo mismo... y cuando ‘Uṭmān colectó el muṣḥaf y lo mandó a Saīd, y agrupó a la gente, se pusieron contentos los compañeros del Profeta, mandó Saīd a Ibn Mas‘ūd para que le entregara su muṣḥaf, le contestó: este es mi muṣḥaf puedes coger lo que hay dentro de mi corazón? Le replicó Saīd: no está en mis manos, si quieres sigue a los emigrantes y a todos los musulmanes y si quieres puedes marginarte”. AL-TAMĪMĪ, Kitāb, pp.49-51.

constituir un comité de responsables de esta cuestión, liderado por Zayd Ibn Tābit. Así, este último después de haber sido secretario personal del Profeta, y quien le escribía la revelación, luego de haberle encomendado el entonces Califa Abū Bakr para que hiciera la colecta del material del Corán, está de nuevo en el centro de la tercera etapa de la historia de la colecta del Corán.²⁴² En este contexto, hubo muchas especulaciones acerca del número de los miembros del comité que constituyó el Califa, pero la mayoría de las fuentes citan cuatro: tres del pueblo de Qurayš: Sa‘īd b.al-‘Ās; ‘Abdallāh b. Zubayr; Abderraḥmān b. al-Ḥ Hārīt. Y el cuarto de los Ansar: Zayd Ibn Tābit.²⁴³ Estas fuentes indican así que ‘Uṭmān trazó las líneas de trabajo del comité y dijo: *“Si hay diferencias entre vosotros y Zayd Ibn Tābit en palabras del Corán y su modo de escribir, escribidla en la lengua de Qurayš porque el Corán se reveló en este idioma.”*²⁴⁴

Según Ibn al-Tīn, la diferencia entre la colecta de Abu Bakr y la de ‘Uṭmān²⁴⁵ es que la de Abū Bakr se hizo porque tenía miedo de que algo del Corán se perdiera con la muerte de los recitadores (*qurrā’*), porque no había sido colectado en un mismo sitio. Entonces lo colectó en páginas, con los versículos de cada azora en el orden adecuado, tal y como se dictó al Profeta. Por su parte, la colecta de del Califa ‘Uṭmān se hizo por la variedad de las recitaciones, ya que cada persona lo leía en su propio dialecto. Esto empujó a cada persona a decir a la otra que su recitación era mejor, y entonces ‘Uṭmān tuvo miedo de que este tema degenera en un gran descontrol. Por ello, el tercer Califa hizo copiar estos manuscritos en un solo muṣḥaf, con las azoras en orden, y se eligió el dialecto de Qurayš excluyendo a los otros, ya que la revelación lo fue en este idioma y entonces decidió que ya no se necesitaban tantos dialectos sino uno único para escribir el Corán.²⁴⁶

Y entonces, tomó el Califa ‘Uṭmān una de las acciones más valientes y controvertidas de la Historia del Islam:²⁴⁷ Hizo copias del manuscrito master, y ordenó que se quemaran todas las otras copias. Luego, el Califa ‘Uṭmān devolvió, tal y como prometió, el material coránico a Ḥafsa que posteriormente, fue también quemado. Seguidamente, y dentro de un plan estratégico cuidadosamente estudiado, mandó ‘Uṭmān a cada una de

²⁴² Véase BÖWERING, Gerhard, “Recent research on the construction of the Qur’ān”, pp. 70-87, artículo en el libro de REYNOLDS, Gabriel Said, *The Qur’ān in its historical context*, Routledge, Londres y Nueva York, 2008.

²⁴³ Véase AL-SUYUTĪ, Al-Itqān, Vol1, p59

²⁴⁴ IBN ABĪ DĀWUD, Kitāb, p20

²⁴⁵ Véase para más detalles de la colecta del Califa ‘Uṭmān en IBN ABĪ DĀWUD, Abī Bakr al-Sağastānī, *kitāb el-maṣāḥif*, p24; Jalal eddine AL-SUYUTĪ, *El itkan fī ūlum al-Cor’an*, vol.1, pp.59-60

²⁴⁶ AL-SALLĀBĪ, Sīrat, pp.330-332

²⁴⁷ Véase estudios acerca de la colecta de ‘Uṭmān en BURTON, The collection, pp.138-159.

las grandes urbes de la época una copia del muṣḥaf.²⁴⁸ Con esto, un inmenso progreso se realizó por el Califa ‘Uṭmān comparado con lo que se encontró. No sólo el *corpus* de Abū Bakr fue mejorado y completado, sino que una parte de la comunidad admitió que esta primera copia del Corán en el Islam constituía una *vulgata*²⁴⁹ con un canon²⁵⁰ del orden de las azoras y de la sucesión de los versículos ya fijados *ne varietur*.²⁵¹

Entonces se hicieron varias copias: una fue conservada en Medina y se volvió el ejemplar-tipo, el manuscrito master, el “Imām”; las otras fueron mandadas probablemente a Kūfa, Basora y Damasco²⁵² – a las ciudades de asentamiento militar, o quizás a las ciudades cuyos habitantes insistían sobre una de las redacciones divergentes: estas últimas fueron destruidas.²⁵³ Una tradición afirma que ‘Uṭmān escribió con su propia mano una de las copias – sería en este caso la de Medina-, pero parece más probable que se la encargó a Zayd.²⁵⁴ Posteriormente se quedó con esta copia que fue precisamente aquella que estaba leyendo cuando fue asesinado. A este respecto, se sabe que con el tiempo la figura del Califa ‘Uṭmān se transformó del nepotismo en un mártir cayendo bajo las espadas de asesinos en el momento en el que estaba leyendo el Libro de Alá.²⁵⁵ Este libro, tal y como lo veremos más adelante, es la copia que viajó hasta al-Ándalus y el Magreb y que es el objeto de investigación de esta tesis.

²⁴⁸ IBN AL-NADIM, *Al-Fihrist*, p37

²⁴⁹ Vulgata: latín. Designa la versión latina de la Biblia. Más tarde Gutenberg llama así al primer libro impreso. Véase BERGER, Samuel, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen-Âge*, Hachette, Paris, 1893.

²⁵⁰ ¿Cómo y cuándo tuvieron lugar la codificación y la canonización del Corán? Tal y como apuntó NEUWIRTH, los dos procesos, codificación y canonización, no son los mismos. Codificación se refiere al proceso con el que el texto se fija invariable, con lo que las variantes en la lectura se consideran “erróneas”, o por lo menos ninguna parte del texto codificado, y la canonización se refiere al proceso donde el texto asume una posición de autoridad en la Comunidad. DONNER, Fred M., “The Qur’ān in recent scholarship”, p. 41, artículo en el libro de REYNOLDS, Gabriel Said, *The Qur’ān in its historical context*, Routledge, Londres y Nueva York, 2008.

²⁵¹ BLACHERÉ, Introduction, p65

²⁵² Nora bint Ḥasan bnu Fahd al-Ḥumayyid dice en su libro en el que analiza *Al-Muqni’ fī ma’rifati marsūm maṣāḥif ahli al-amsār*, p163 de AL-DĀNĪ, Abī ‘Amrū Uṭmān bnu Sa’īd dijo: Se diferenciaron los sabios en el número de copias que colectó en ellas ‘Uṭmān el Corán en cinco versiones: - Versión primera: fueron cuatro copias, lo dijo Abū ‘Amrū al-Dānī, al-Qurṭbī y al-Raḡrāḡī; Versión segunda: cinco copias, lo dijo Abū ‘Alī al-Azhārī, Ibn Ḥaḡar, Abū Bakr ‘Abd al-Gānī al-Labīb; Versión tercera: fueron seis copias, lo dijo Raḡwān al-Muḥallātī y Aḥmad Šaršāl; Versión cuarta: fueron siete copias, lo dijo Abū Ḥātim al-Saḡastānī y Makkī bnu Abī Tālīb y Ibn Kaṭīr; Versión quinta: fueron ocho copias, lo dijo al-Šātībī, y dijo al-Ġa’barī: son ocho, cinco se estaba de acuerdo en ellas, y tres no.

²⁵³ AL-WANŠARĪSĪ, al-Mi’yār, t.12, p69

²⁵⁴ MASSE, L’Islam, pp.77-78

²⁵⁵ Véase IBN ABĪ DĀWUD, Kitāb, pp.16-19; IBN BADRŪN en su *Qasīdat Ibn ‘Abdūn*, p149

Por otro lado, tanto AL-DĀNĪ como ABŪ ŠĀMA al-Muqdasī recogen varias anécdotas de la colecta del Corán.²⁵⁶

*“Abā Bakr al-Saddiq, que Alá lo bendiga, fue el primero en coleccionar el Corán en maṣāḥif cuando fueron muertos los compañeros en Yamāma, y ‘Uṭmān fue el que coleccionó todas las hojas en un muṣḥaf único”.*²⁵⁷

Añadieron: *“Dijo Ibn Wahb: “He oído Mālik que dijo: Se realizó el Corán según lo que oían de la lectura del Profeta de Alá”.*²⁵⁸

Y luego comentaron: *“Dijo Abū ‘Amrū: Muchos sabios dijeron que ‘Uṭmān b. ‘Affān cuando escribió el muṣḥaf hizo cuatro copias, y mandó una en cada una de las regiones, mandó una a Kūfa, otra a Basora, otra a Damasco, y otra se la quedó”.*²⁵⁹

Es preciso mencionar en este punto las diferentes copias de Muṣḥaf ‘Uṭmān que estaban presentes en las urbes durante los primeros tiempos del Islam. Varios cronistas medievales e historiadores contemporáneos mencionaron así con detalle este asunto de los que resalto:

La copia de Damasco: Una de las copias que hizo mandar el Califa ‘Uṭmān a las urbes. Según IBN KAṬĪR,²⁶⁰ *“En cuanto a los libros del Corán imames, el más famoso de ellos hoy es el que está en Damasco. Y lo he visto un libro querido, grande, enorme...”*, se deduce que se trata del manuscrito más famoso entre las copias que hizo el Califa de ‘Uṭmān. Se utilizó como reliquia simbólica por los Omeyas.

- Fue mencionada por IBN MARZŪQ al-Tilimsānī, *Al-Musnad*, p459-460; IBN KAṬĪR, *Faḍāi’l*, p49; IBN ĠUBAYR, *Riḥla*, p260-268 y p.309, y IBN BATTŪTA, *Riḥla*, t1, p.184 y 202; ABŪ SHĀMA, *Dayl*, 141; así como POUZET, *Damas*, p169-170; MOUTON, *Damas*, p84-85; CHAMBERLAIN, *Knowledge*, p137. Parece que se desconoce su final.

²⁵⁶ Traducción propia.

²⁵⁷ AL-DĀNĪ, *Al-Muqni’*, p157 y ABŪ ŠĀMA, *Al-Muršid*, p100

²⁵⁸ AL-DĀNĪ, *Al-Muqni’*, p158 y ABŪ ŠĀMA, *Al-Muršid*, p87

²⁵⁹ AL-DĀNĪ, *Al-Muqni’*, p163 y ABŪ ŠĀMA, *Al-Muršid*, p75

²⁶⁰ IBN KAṬĪR, *Faḍāi’l*, p49

La copia de Kūfa: Una de las copias que hizo mandar el Califa ‘Uṭmān a las urbes.

- Mencionada por IBN ‘ABD AL-MALIK, *Al-Dayl*, t1, p.348-349; AL-MAQQARĪ, IBN MARZŪQ, *Nafḥ al-Ṭīb*, t1, p.605; *Al-Musnad*, pp.459-460 ; *Nafḥ al-Ṭīb*, t1, p.605; AL-DĀNĪ, *Al-Muqni’*, p163; ABŪ ŠĀMA, *Al-Muršid*, p75; IBN ABĪ DĀWUD, *Kitāb* p38-49. Parece que se desconoce su final.

La copia de Basora: Una de las copias que hizo mandar el Califa ‘Uṭmān a las urbes.

- Mencionada por IBN BATṬŪṬA, *Riḥla*, t1, pp.197-198; AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, t1, p.605; IBN MARZŪQ, *Al-Musnad*, pp.459-460; HAYKAL, ‘*Uṭmān*, p110; DÉROCHE, *La transmission*, pp.2-3. Parece que se desconoce su final.

La copia de Medina: Una de las copias que hizo el Califa ‘Uṭmān y que se la quedó para su uso personal. En realidad, algunos historiadores y científicos confunden entre la copia de Damasco una de las tres copias que mandó el Califa ‘Uṭmān a las urbes con la copia que dejó en Medina y que estaba entre sus manos cuando murió asesinado

- Mencionada por IBN ABĪ DĀWUD, *Kitāb*, p74; IBN KATĪR, *Faḍāi’l*, p.77 IBN MARZŪQ, *Al-Musnad*, p.459; IBN ĞUBAYR, *Riḥla*, p189-193; AL-DĀNĪ, *Al-Muqni’*, p6; AL-NĀṢIRĪ, *Kitāb al-Istiqṣā’*, T3, p131. Algunos cronistas la avistaron mientras una teoría dice que es la copia del museo de Topkapi en Estambul.²⁶¹ Asimismo, parece que es la misma copia que se llevaron los Omeyas a Damasco y que hizo el viaje hasta al-Ándalus y el Magreb, objeto del estudio de esta tesis.

Se mencionan también otras copias en las crónicas medievales:

²⁶¹ Esta copia que vio IBN ĞUBAYR, se quedó en Medina hasta que se lo llevaron los Turcos en 1334 H/ 1915 D.C. Se llevó luego a Berlín durante la I guerra mundial, y fue devuelta dentro del tratado de Versalles, pero parece que llegó a Estambul pero nunca a Medina. Según el artículo 246 del Tratado de Versalles: “Dentro de los seis meses siguientes a la entrada en vigor del presente Tratado, Alemania deberá restituir a S. M. el rey del Hedjaz, el Corán original que perteneció al califa ‘Uṭmān, y se llevaron de Medina las autoridades turcas para ofrecérselo, según se dice, al ex-emperador Guillermo II. El cráneo del sultán Makuaua que, sacado del protectorado alemán del África oriental, ha sido transportado a Alemania, deberá ésta remitirlo en el mismo plazo al Gobierno de S. M. Británica. La entrega de dichos objetos se verificará en los lugares y condiciones que señalen los Gobiernos a los cuales habrán de hacerse las devoluciones.”. DESPONTIN, “Liquidación financiera de la guerra: las reparaciones aliadas”, Revista de la Universidad Nacional de Córdoba, Año 17. Nº 7-8. (Septiembre-Octubre 1930), pp.87-149

La copia de Bagdad: Asimismo, he encontrado una mención no muy divulgada de AL-ŠĀBĪ, Rusūm, p90, de la presencia de muṣḥaf ‘Uṭmān en Bagdad en posesión de la dinastía Abasí.²⁶² Parece que se desconoce su final.

La copia de la Meca: Otra presencia no muy divulgada es la presencia de muṣḥaf ‘Uṭmān en la ciudad de la Meca, mencionada por al-Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb*, t1, p.605 – quien recoge el testimonio visual de Abū al-Qasim al-Sabtī, y IBN ĠUBAYR, *Riḥla*, p160.

La copia de ‘Alī: También recojo una copia que, según las crónicas, perteneció a ‘Alī. Muchos escritos de sus libros y de los libros de los suníes hablaron de que ‘Alī hizo una operación paralela de colecta del Corán, y que su familia conservó durante tiempo un muṣḥaf suyo. Lo menciona IBN AL-NADĪM, *Al-Fihrist*, p139; IBN ABĪ DĀWUD, *Kitāb*, p16.

En cuanto a los manuscritos que llegaron hasta nuestros días, atribuidos al Califa ‘Uṭmān, son varios. Detallo a continuación lo más destacados:

La copia de Tashkent (Uzbekistán): El Corán de Tashkent tiene 353 páginas de pergamino, y la medida de cada una de ellas es de 53 cm. de ancho y 28 cm. de largo, y la hoja de pergamino, aunque se parece a la de papel, es más pesada, pues el peso de este Corán supera los 18 kg. Parece que fue la copia que se llevó ‘Alī a Kūfa, luego llegó con Tamerlan a Samarcanda, en 1868 D.C. los Rusos se lo llevaron a San Petersburgo pero fue devuelto a Tashkent tras la revolución de Octubre.²⁶³

La copia del museo Topkapi (Estambul): Presente en la actualidad en el museo Topkapi de Estambul, es la copia que he mencionado anteriormente como la copia probable de

²⁶² Esta atribución no parece haber tenido mucho eco en las fuentes de la época, y Gabriel MARTINEZ-GROS (L’idéologie omeyyade, 1992), quien ha trabajado sobre la ideología del califato omeya no menciona la utilización del emblema califal del siglo IV/X hasta el V/XI. En cambio, como lo recuerda Dominique SOURDEL, es a partir del siglo V/XI que una fuente oriental -Hilāl al-Šābī’: *Rusūm dār al-khilāfah*-menciona, para el siglo anterior, a propósito del califa abasí de Bagdad, entre otros numerosos atributos, un muṣḥaf atribuido a ‘Uṭmān. Dominique SOURDEL en *Questions de cérémonie ‘abbaside*, 1960, pp.121-148, p.135 y nota 100 dice que esta innovación estaría ligada según él que retoma una hipótesis de Henri LAOUST (Laoust H, *La profession de foi d’Ibn baṭṭa*, 1958, p.XXXVIII-XXXIX) a la medida que tomó al-Qāhir en 322/934 para imponer el uso de la colecta de ‘Uṭmān excluyendo todas las otras, sobre todo la de ‘Alī y indicaría, a esa fecha, que frente a los emires buyíes, los califas querían ponerse defensores de la ortodoxia.

²⁶³ The Muslim World, Vol .30 [1940], pp.357–358) y Ahmad von Denffer, *Ulum Al-Quran*, Islamic Foundation, revised Ed., 1994, p63

Medina mencionada por IBN ĠUBAYR, Riḥla, p189-193, y que llegó a Estambul tras el tratado de Versalles.²⁶⁴

La copia de la Mezquita al-Ḥusein (Cairo): Existe en la actualidad una copia en la mezquita al-Ḥusein del Cairo, se piensa que es uno de los *maṣāḥif* que ordenó ‘Uṭmān escribirlas, pues se dice que es de gran tamaño, y que sus páginas miden casi medio metro de largo y unos sesenta centímetros de ancho.²⁶⁵ Por su lado Casanova pensó encontrar un Corán de la época del Califa ‘Uṭmān en el n° 387 del Cairo, pero es inexacto. El manuscrito, constituido en wakf o “bienes habices” (*bien de mainmorte*) para la mezquita ‘Amr, en el año 168/784-5 (fecha dada por el acto de constitución del acta e incluido en el manuscrito) es entonces anterior a esta fecha. ¿De cuánto? Se desconoce. Su gráfica cúfica es preciosa pero no se puede afirmar que es el más antiguo.²⁶⁶

La copia del código parisino-petropolitanus (Paris): Dos piezas entre los manuscritos de la Biblioteca Nacional de Francia, los manuscritos árabes -328a y 328b- eran parte, junto a otros fragmentos, de un único código de noventa y ocho hojas conservadas, actualmente dislocadas en cuatro colecciones, en Paris justamente (setenta hojas), San Petersburgo (veintiséis), Londres (1 hoja) y El Vaticano (1 hoja). Llamado desde entonces el código Parisino-petropolitanus. Tras una reconstrucción virtual, el código fue analizado a nivel paleográfico, codicológico y filológico, intentando reconstruir la historia del código y de sus peregrinaciones así como las modalidades de trabajo de los copista en relación al modelo del texto en los inicios del Islam.²⁶⁷ El investigador italiano Michele Amari²⁶⁸, en su trabajo *Cronología y la antigua bibliografía del Corán*, repasa la historia fascinante y todavía parcialmente misteriosa del código parisino-petropolitanus a partir de los primeros restos recogidos en la mezquita de Fuṣṭāṭ, uno de

²⁶⁴ ISRAEL, Fred L., “Major Peace Treaties of Modern History, New York”, Chelsea House pub., vol II, (1967), p1418.. Es preciso mencionar que en el libro de referencia, *Geschichte des Qorāns*, de NÖLDEKE ET SCHWALLY, cuya tercera parte fue publicada en Alemania en 1938, mucho después del tratado de Versalles, y que habla del Corán de ‘Uṭmān y de los antiguos manuscritos, no he encontrado mención alguna de esta copia de Estambul.

²⁶⁵ Por su parte AL-MAQRĪZĪ en su libro *el mawāiz wal-i’tibar fī dīkr al- ḥitat wal āṭār*, permanece reservado en cuanto a la copia del Corán de la Madrasa al-Fāḍiliyya. En El Cairo, se usó al análisis concluyente del Muṣḥaf que, durante años, figuraba al lado de la copia de Asma en la mezquita de ‘Amr y que se pretendía que era el ejemplar de ‘Uṭmān. Se observó de manera tardía de que la portada estaba medio borrada lo que le quitaba toda autenticidad. AL-MAQRĪZĪ, *el mawāiz*, Vol4, Fasc2, p254

²⁶⁶ BLACHÈRE, Introduction, p85

²⁶⁷ FEDELL, La transmission, p149

²⁶⁸ Michele Benedetto Gaetano Amari (Palermo, 1806 - Florencia, 1889) fue un político e historiador arabizante italiano, especialista sobre todo de la Sicilia arabo-musulmana. Fue asimismo el que se encargaba de clasificar los manuscritos coránicos de la Biblioteca Nacional de Francia.

los depósitos más antiguos de manuscritos coránicos. Afirma este historiador que la parte francesa del manuscrito fue traída a Europa por Asselin de Cherville quien sirvió como vice cónsul en Egipto cuando el país estaba bajo el control del ejército de Napoleón en el siglo XIX. El profesor François Déroche por su parte dice que la viuda de Asselin de Cherville intentó vender a la British Library este y otros manuscritos islámicos antiguos en el año 1820, pero quedaron al final en la Biblioteca Nacional de Francia en París.²⁶⁹ Sin embargo, en diciembre 2015, se reveló que en el verano del año 2015, dos hojas de un Corán antiguo fueron identificadas y fechadas como de las más antiguas en el mundo. La Biblioteca Nacional de Francia tiene hojas del mismo Corán, traídas desde Egipto por el vice cónsul. Luego, fue el comerciante Alphonse Mingana quien trajo el manuscrito a Birmingham en el año 1920.²⁷⁰

La copia de los Manuscritos de Sana‘ā: Los manuscritos de Sana‘ā, encontrados en el año 1972 D.C. en Yemen son considerados por algunos expertos como una de las versiones más antiguas existentes del Corán. Mientras el Profesor Gerd-Rüdiger Puin da una datación al carbono 14 entre los años 657 y 690 D.C., el doctor Hans-Caspar Graf von Bothmer, especialista en manuscritos árabes del periodo medieval, quien ha trabajado en los manuscritos árabes del periodo medieval y el proyecto de restauración y catalogación de los manuscritos de Sana‘ā, al estudiar las características paleográficas de los manuscritos, ha datado el texto en el último decenio del primer siglo de la Hégira, hacia 91-96, o lo que es 710-715 D.C., bajo el reino del Califa omeya Al-Walīd.

La restauración del manuscrito fue organizada y supervisada por Gerd-Rüdiger PUIN especialista en caligrafía árabe y de paleografía coránica en la Universidad de la Sarre, quien ha examinado de manera minuciosa las fragmentos del pergamino descubiertos en esta colección. El estudio revela el orden de los versículos no conformes a la tradición, de variantes menores del texto y, más raramente, de variantes estilísticas en cuanto a la ortografía y al embellecimiento artístico. Algunos de los manuscritos son ejemplos raros de los que fueron escritos en árabe ḥiǧazī. Aunque estas piezas pertenecen al primer

²⁶⁹ COUGHLAN, Birmingham's, pp.1-2

²⁷⁰ El historiador y académico en el Collège de France François DÉROCHE confirmó que las páginas de París forman parte del mismo Corán que aquellas de Birmingham. Alba Fedeli, la investigadora que identificó primero el manuscrito de Birmingham asegura también que es el mismo que el fragmento de París. Algún experto especula que el manuscrito de Birmingham es parte de la primera puesta por escrito del Corán colectada por el Califa Abū Bakr quien gobernó entre los años 632-634 D.C. COUGHLAN, Birmingham's, p4.

Corán que existe, algunos son palimpsestos, es decir versiones escritas sobre otras más antiguas que fueron anteriormente borradas.²⁷¹

Algunos especialistas sostienen antes del descubrimiento de Sana‘ā que el Corán actual sería el producto de un largo trabajo de redacción que se inició como muy pronto en el siglo VIII, un siglo tras la muerte del Profeta. Esta lectura fue fuertemente mitigada desde el descubrimiento de miles de estos fragmentos, tal y como lo describe François DÉROCHE: “Durante la era de Ibn Muğāhid (IVs/Xs) la redacción está acabada sin embargo el texto recibe el complemento de los diferentes signos que lo precisan progresivamente y lo fijan mejor. La introducción sistemática de la vocalización y los signos diacríticos marcan en realidad el fin de esta redacción”.²⁷²

²⁷¹ Véase el artículo de PUIN, Gerd R, « Observations on Early Qur'an Manuscripts at San'a », 1996; PUIN, Gerd R, « Neue Wege der Koranforschung », pp.33-46, Universität des Saarlandes, 1999 así como el de HILALI, Asma, « Le palimpseste de Ṣan‘ā’ et la canonisation du Coran : nouveaux éléments », Cahiers du Centre Gustave Glotz, Vol21, Num 1, pp.443-448, Paris, 2010

²⁷² Según el Profesor Gerd-Rüdiger Puin, el Corán es una especie de cocktail de textos que ya no estaban entendidos enteramente incluso en la época del Profeta Muḥammad. Muchos de ellos pueden incluso ser más viejos que el propio Islam con más de cien años. Sin embargo su teoría tuvo una fuerte oposición, como de los profesores Michel Cuypers y Tarif Khalidi. Toby LESTER, “What Is the Coran”, Atlantic Monthly de 1999

3.3 Manuscrito y texto de muṣḥaf ‘Uṭmān:

*“El Corán escrito por la mano de ‘Uṭmān, está trazado con caracteres cúficos; las letras están separadas, los acentos fonéticos intercalados entre las letras, sin confundirse con ellas. Se conoce también que cuando el Califa ‘Uṭmān hizo escribir el muṣḥaf, no puso en él ni vocales ni signos diacríticos”.*²⁷³

Con esta descripción AL-WANŠARĪSĪ confirma el aspecto simple y exento de vocales, de signos diacríticos y de cualquier decoración estilística del texto del primer muṣḥaf del Islam. Asimismo, se sabe que el muṣḥaf era de tamaño muy grande. Lo corrobora AL-ŠAMHŪDĪ.²⁷⁴ En esta línea, dice IBN ‘ABD AL-MALIK:²⁷⁵

*“He medido este muṣḥaf, y su altura es de dos palmos (šabrān) y cuatro dedos (aṣābi’), y he contado el número de líneas de algunas páginas, hay 28 líneas; he visto importantes manchas de sangre en numerosas páginas, a veces sobre la mitad de la página, a veces sobre el tercio, y a veces más o menos, sobre los bordes, y la mayoría de la sangre se encuentra en la azora “La estrella”, arriba de la página, como si fuera una sangre negra y espesa, encima de:”*²⁷⁶

*“No son sino nombres que habéis puesto, vosotros y vuestros padres, a los que Dios no ha conferido ninguna autoridad. No siguen sino conjeturas y la concupiscencia de sus almas, siendo así que ya les ha venido de su Señor la Dirección”. Corán (53:23).*²⁷⁷

“He visto también una gota de sangre encima de:

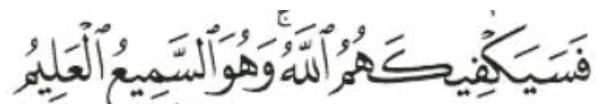
²⁷³ AL-WANŠARĪSĪ, al-Mi‘yār, t1, p73

²⁷⁴ AL-ŠAMHŪDĪ, Wafā’, pp.667-669. Acerca del tamaño de muṣḥaf ‘Uṭmān recojo el comentario de Ibn Zabala: “me comentó Mālik b. Anas diciendo: Mandó al-Ḥaḡḡāg b. Yūsuf a las grandes urbes copias del manuscrito del Corán (Maṣāḥif) y mandó a Medina una de ellas y era grande, y fue el primero en mandar las copias a las urbes, y estaba este muṣḥaf en una caja...y se abría los jueves y viernes y se leía en la oración del Subḥ. “y dijo Ibn Jubayr que cerca de la tumba del Profeta una caja, y que entre la tumba y la habitación había un gran atril que soportaba un gran muṣḥaf metido en una funda cerrada y era uno de los cuatro maṣāḥif que mandó ‘Uṭmān b. ‘Affān al país”.

²⁷⁵ IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Ḍayl, t1, p.348-349 y lo relata también IBN MARZŪQ, Al-Musnad, p459

²⁷⁶ Traducción propia

²⁷⁷ Corán, trad. Julio CORTÈS.



“Alá te bastará contra ellos. Él es Quien todo lo oye. Quien todo lo sabe” Corán” (2:137)²⁷⁸.

Confirma esta descripción IBN KAṬĪR diciendo: “Lo he visto un libro querido, grande, enorme, voluminoso, con una letra buena y clara, con una tinta bien agarrada a las páginas que creo que es de cuero de camella”.²⁷⁹ Acerca del material utilizado, IBN ABĪ DĀWUD dice: “habían escrito aquello en hojas, planchas y hojas de palmas”.²⁸⁰

Así se colectó el texto coránico, a partir de trozos de cerámica, de trozos de palmas y de los pechos de los hombres.²⁸¹

La escritura que tenía muṣḥaf ‘Uṭmān es la cuadrada, conocida por escritura cúfica,²⁸² después de que le hayan introducido algunos cambios y avances. No tenía ni signos diacríticos (*i‘jām*) ni vocales (*ḥarakāt*). De esta manera se escribieron todas las aleyas con letras grandes, y todas desprovistas de cualquier punto o vocal. También Al-Muṣḥaf-al-imām no tenía los nombres de las azoras y de las separación entre ellas, y no presentaba ninguna decoración o embellecimiento. Cabe mencionar que la escritura Cúfica se utilizó más que ninguna durante los tres primeros siglos de la hégira en copiar los *maṣāḥif* así como en escrituras en paredes de las mezquitas y en las monedas.

En cuanto al texto escrito, los compañeros del Profeta escuchaban de él las lecturas con variantes...y cuando iban en las ciudades, leía cada uno al pueblo según había oído del Profeta, y cuando se escribió Muṣḥaf ‘Uṭmān, no contenía puntos ni vocales, y se dice que se escribieron así siete copias o cinco copias, y se mandó a cada urbe una copia, pero permaneció el pueblo de cada urbe fiel a lo que le había enseñado el compañero del Profeta, que es acorde a lo que viene en el texto del manuscrito, exceptuando los puntos

²⁷⁸ Corán, trad. Julio CORTÈS.

²⁷⁹ IBN KAṬĪR, Faḍāi‘l, p49

²⁸⁰ IBN ABĪ DĀWUD, Kitāb, pp.16-17

²⁸¹ ABŪ ŠĀMA, al-waḡīz, p60

²⁸² El estilo ḥiḡazī (de la Meca y de Medina), inclinado hacia la derecha, redondo, y sin los puntos diacríticos, representado por los alcoranes n° 326 a 336 de Paris y uno de los fragmentos del palimpsesto Lewis-Mingana. Según IBN NADIM en *al-Fihrist*, ed. Flügel; Leipzig 1871, p6, es el estilo más antiguo, cuya grafía de “qala” en vez de “qāla” podría confirmar esta afirmación y podría ser anterior a la reforma de ‘Obaīd-Allah ibn Ziyad. Al lado del estilo ḥiḡazī, se desarrolló otro estilo, el cúfica, geométrico, anguloso, derecho o ligeramente inclinado hacia la izquierda. BLACHÈRE, Introduction, p87

y las vocales, y nadie protestó diciendo que aquel texto con lo que aportaba cada compañero es una variante.²⁸³

Permanecieron los maṣāḥif ‘Uṭmānī sin vocales ni signos diacríticos, y los compañeros con su dominio de la lengua no necesitaban estos signos, sin embargo la nación musulmana, la *Umma*, tuvo una expansión extraordinaria y los árabes se mezclaron con las diferentes etnias y se hizo imprescindible fijar las articulaciones en el Corán. El primero que lo hizo fue Abī al-Aswad AL-DU’ALĪ (603-689 D.C.), y fue el que puso los puntos en los maṣāḥif para articular las letras, y para la *fatha* puso un punto encima de la letra, y para la *kasra* un punto por debajo, y para la *ḍamma* puso un punto entre las partes de la letra, y para el *sukūn* dos puntos.

Siguió la fijación de las palabras con las articulaciones hasta la época de ‘Abd al-Malik b. Marwān y AL-ḤAĞĞĀĞ bnu Yūsuf²⁸⁴ cuando se encontró un método más preciso para fijar las palabras, pues solicitó al-Ḥağğāğ a al-Ḥasan al-Basrī y a Yaḥyā bnu Ya‘mur al-‘Udwānī, que fijaran la *fatha*, la *ḍamma*, la *kasra* y el *sukūn*, y llamaron los sabios la letra no articulada *muhmalan* y la letra articulada *mu‘ğaman*. De esta manera, se pasó de un sistema de *scripto defectiva* al *scripto plena*, con la introducción de las vocales y los signos diacríticos.

Abū Aḥmad al-‘Askari (m en 382/992) dice de al-Ḥağğāğ que este último al observar los innumerables lapsus contenidos en los manuscritos del Corán, se dirigió a sus escribanos y les pidió que coloquen signos (‘*al āmāt*) en las letras de forma idéntica. Se encargó de esta tarea Naṣr b. ‘Āṣim (m en 89/707). Se pusieron puntos (vocales) –*nuqat*– simples o dobles, en posiciones diferentes. Durante un tiempo se escribieron los coranes sólo vocalizados por puntos (*manqūt*). Pero a pesar del empleo de los puntos (vocales), los lapsus se producían todavía. Se inventó entonces el sistema diacrítico.²⁸⁵ Y con el fin de hacer sentir que ese vocalismo no existía en el texto primitivo y que resulta de un trabajo posterior, no se escribe en negro como el cuerpo de las palabras, sino en rojo lo más común, a veces en amarillo o en verde, muy raramente en azul.²⁸⁶

²⁸³ AL-WANŠARĪSĪ, al-Mi‘yār, t1, p75

²⁸⁴ Según la hipótesis de CASANOVA, AL-ḤAĞĞĀĞ fue el primer colector del Corán, y califica de fábula la colecta atribuida a ‘Uṭmān. CASANOVA, Mohammed, fasc-4º, p123.

²⁸⁵ BLACHERE, Introduction, p81

²⁸⁶ AL-DĀNĪ, at-Taysīr, p133

4. Mushaf ‘Utmān en al-Ándalus a través de las crónicas musulmanas

4.1 Introducción

La presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus pasó por varios periodos destacables que coincidieron con la cronología de la presencia musulmana en la península ibérica. Primero el periodo del Emirato omeya, luego el Califato omeya, le siguió el periodo de los Reinos Taifas, la época de los Almorávides y finalmente la de los Almohades que se llevaron este manuscrito sagrado a su capital Marrakech. En este punto neurálgico de esta tesis de investigación, se hace preciso hacer un pequeño resumen histórico del paso Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus.²⁸⁷

Cuando se derrumbó la dinastía omeya en Damasco,²⁸⁸ el único superviviente, el príncipe Abderrahmān, huyó hacia el Magreb para refugiarse en la tribu bereber Nefza de la que era originaria su madre, y luego cruzó el estrecho con algunos notables ya establecidos en al-Ándalus para proclamarse Emir en el año 756 D.C.²⁸⁹ ‘Abderrahmān pidió luego a sus hermanas que se quedaron en Damasco mandarle sus pertenencias entre las que, se dice, estaba la copia de Muṣḥaf ‘Uṭmān que guardaban los Omeyas en su capital de Siria²⁹⁰. El manuscrito del Corán fue protegido y guardado en Córdoba durante cuatro siglos. Primero fue en la época del Emirato donde no se encuentran prácticamente referencias bibliográficas que relatan su paso por aquella época²⁹¹, en el periodo del Califato hubo algunas referencias de cronistas árabes, luego en la época de los Reinos

²⁸⁷ El historiador MANZANO MORENO, Eduardo comenta que esta carencia de análisis críticos de las fuentes disponibles es tanto más de lamentar si se tiene en cuenta que prácticamente todas las fuentes árabes con que contamos para reconstruir la conquista del año 711 son compilaciones tardías. En efecto, y con la única excepción del *Kitāb al-Tārīḥ* de ‘ABD AL-MALIK b. ḤABĪB (m. en 238/853) y del *Tārīḥ iftītāḥ al-Ándalus* de IBN AL-QUṬĪYYA (m. en 977), ninguna fuente árabe llegada hasta nosotros que aporte informaciones sobre este acontecimiento tan crucial es, como mínimo, anterior al siglo IV H./XI, mientras que compilaciones tan tardías como las llevadas a cabo por AL-MAQQARĪ o AL-GASSĀNĪ en el siglo XVII son abundantemente utilizadas por contener datos procedentes de crónicas en la actualidad perdidas. MANZANO, Los relatos, p2.

²⁸⁸ Véase AL-ṬABARĪ, *Les Omeyyades. L’âge d’or des Abbasides*, sobre la dynastía Omeyya y su caída p9-277. Véase también GASPARIÑO GARCÍA, Sebastián, *Historia de al-Ándalus según las crónicas Medievales*, Farado el Bravo, Murcia, 2011

²⁸⁹ Véase DOZY, Historia, t 1y2, pp.191-239 sobre la llegada de ‘Abderrahmān y la proclamación del Emirato; LÉVI-PROVENÇAL, Histoire, t1. También un libro interesante que recorre a través de las fuentes la conquista de al-Ándalus es el de SEGURA GONZÁLEZ, Wenceslao, *Inicio de la invasión árabe de España, Fuentes documentales*, p1-142, Al-Qantir, nº10, Tarifa, 2010; y el trabajo de Jesús M SÁEZ, *Cómo Titus Burckhardt reinventó al-Ándalus*, p1-26, Universidad Alicante, 2009; ACIÉN ALMANSA, Manuel, “Organización social y administración política en Al-Ándalus bajo el emirato, Territorio, Sociedad y Poder”, *Anejo N° 2*, 2009 p. 331-348; GHEJNE G., Anwar, *Historia de la España musulmana*, párrafo de La conquista de España y el emirato, pp.15-37; GARCÍA MORENO, Luis A., *España 702-719, la conquista musulmana*, Universidad de Sevilla, Secretaría de publicaciones, 2013

²⁹⁰ Véase sobre este tema el párrafo dedicado a las menciones de IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Ḍayl, t1, p166

²⁹¹ Salvo la que encontré de IBN AL-QŪṬIYYA así como alguna de IBN ḤAYYĀN que veremos más adelante.

Taifas y la de los Almorávides las referencias escasean para resurgir en el periodo almohade que fue cuando el soberano ‘Abdalmu’min se hizo regalar la copia del Muṣḥaf para llevársela a Marrakech.²⁹²

Asimismo, y para seguir analizando el uso y la instrumentalización de Muṣḥaf ‘Uṯmān en al-Ándalus a través de las fuentes árabes, he utilizado originalmente- tal y como mencioné en la Metodología de esta tesis las cuatro fuentes siguientes:

- BOUAYED Maḥmoud Agha, *Al-Riḥla al-‘aḡība lī nushatin min muṣḥaf ‘Uṯmān fī arḡā’ al-Maḡrib wa al-Ándalus*;
- AL-SAYYID, Ṣaḥar ‘Abd al-‘Azīz Sālim, *Aḍwā’ ‘Alā Muṣḥaf ‘Uṯmān Ibn ‘Affān wa riḥlatihi šarqan wa ġarban*;
- BENNISON, Amira K, *The Almohads and the Qur'an of Uthmān: The Legacy of the Umayyads of Córdoba in the Twelfth century Maghrib*;
- BURESI, Pascal, *D'une péninsule à l'autre: Cordoue, ‘Uthmān (644-656) et les arabes à l'époque almohade (XII-XIII siècle)*, así como: *Une relique Almohade: L'utilisation du Coran de la Grande Mosquée de Cordoue*.

Estas referencias me llevaron a investigar las fuentes recogidas en estas bibliografías tanto antiguas como contemporáneas. Para ello, he utilizado principalmente la cadena de transmisión, *isnād*, y he remontado hasta las fuentes originales para comparar luego los textos recopilados por los cronistas.

He enfocado mi búsqueda de huellas del paso de *Muṣḥaf ‘Uṯmān* en las fuentes árabes en el cuadro geopolítico, social, cultural y religioso en el que se iba a sumergir la península ibérica con la conquista de al-Ándalus. Este manuscrito iba a permanecer en estas tierras cuatro siglos, hasta que el soberano almohade ‘Abdalmu’min “se hizo regalar” este Corán por el pueblo de Córdoba. Pasó entonces a Marrakech, cuna de los Almohades, luego pasó a la Argelia actual donde permaneció prácticamente otro siglo a manos de los Ziyánidas, Reyes de Tlemcen, para volver a Fez con el soberano Meriní

²⁹² Acerca de este acontecimiento y del transporte del Muṣḥaf a Córdoba ver las partes de esta tesis dedicadas a IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī y IBN MARZŪQ y sus menciones acerca de este regalo.

Abū al-Ḥasan. Doce años más tarde se perdía trágicamente en una tempestad en las costas de Dellys en Argelia.²⁹³

La cronología del viaje del manuscrito más famoso del Corán se recoge así en el siguiente diagrama donde se aprecian los eventos/acontecimientos más importantes por los que pasó de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb; luego se indica quien fue el soberano poseedor y protector de este manuscrito y finalmente la fecha clave del evento/acontecimiento.²⁹⁴

<u>EVENTO</u>	Muṣḥaf ‘Uṭmān llega a Córdoba	Muṣḥaf ‘Uṭmān se pierde en la batalla de Simancas	Muṣḥaf ‘Uṭmān es "regalado" por el soberano almohade y es transportado a Marrakech	Muṣḥaf ‘Uṭmān se pierde por los Almohades en la batalla de Oujda con los Beni Ziyane que lo llevan a su ciudad Tlemcen	Muṣḥaf ‘Uṭmān es recuperado por los Merinies que toman tlemcen y es transportado a Fez	Muṣḥaf ‘Uṭmān se extravía en la batalla que pierde Abū al-Ḥasan frente a los Portugueses en Tarifa	Muṣḥaf ‘Uṭmān es devuelto desde Portugal por un comerciante de Azemmour a su ciudad de Fez	Muṣḥaf ‘Uṭmān se pierde en una tempestad donde se hundió toda la flota de Abū al-Ḥasan frente a la costa de Dellys
<u>SOBERANO</u>	Abderrahmān I	Abderrahmān II	Abd al-Mūmin	Yaghmoracen	Abū al-Ḥasan	Abū al-Ḥasan	Abū al-Ḥasan	Abū al-Ḥasan
<u>FECHA</u>	756 D.C.	939 D.C.	1157 D.C.	1247 D.C.	1337 D.C.	1340 D.C.	1344 D.C.	1349 D.C.

Este viaje extraordinario digno de Odiseo estuvo recogido en muchas fuentes árabes, y más tarde occidentales. Primero fueron los cuatro siglos en al-Ándalus y luego los dos siglos en el Magreb donde permaneció este mansucrito sagrado y venerado. No obstante, todas las investigaciones científicas e históricas contemporáneas en las que me he basado para encontrar huellas escritas acerca de la presencia de *Muṣḥaf* ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb hablan de una única mención original de este manuscrito anterior a

²⁹³ Coincide el enfoque de esta tesis con el de PASCAL BURESI con su observación en *Une relique Almohade, l'utilisation du Coran de la Grande Mosquée de Cordoue*, p273 donde dice que se interesa en la construcción del mito y la puesta en marcha de un verdadero culto itinerante en la época almohade.

²⁹⁴ Diagrama cronológico de historia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb. Elaboración propia.

la época Almohade, aquella de IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān Ḥayyān Ibn Ḥalaf²⁹⁵ en su libro *al-Muqtabis min anbā' ahl al-Āndalus*.²⁹⁶

Sin embargo, y antes de analizar el uso que dieron los soberanos en al-Āndalus a la copia de Muṣḥaf 'Uṭmān, es preciso detallar las circunstancias sociales, religiosas y políticas que les llevaron a instrumentalizar esta reliquia sagrada.

A mediados del siglo X, los Omeyas reivindicaron de nuevo el título califal con el objetivo de agrupar el mundo entorno a su persona, de su linaje, y de su capital, Córdoba.²⁹⁷ Esto explica la necesidad de una réplica ideológica omeya contra el dominio creciente del chiismo. La ambición de los califas cordobeses iba entonces más allá del título de “Comendador de los Creyentes”: querían rivalizar con los califas de Bagdad en dominar el Islam con las traducciones de obras antiguas y la reconstrucción de la Historia universal. No se podría exagerar la importancia de este cambio radical, sobre todo que la imitación de los primeros imanes, los “bien-guiados”, el dominio de las ciencias –y más aún de las ciencias extranjeras, de tierras desconocidas, de reinos desaparecidos cuyas huellas son por excelencia escritas- se vuelve uno de los atributos del califato.

De esta manera Los Califas de Córdoba basaron su legitimidad sobre aquellos de Oriente, Omeyas como ellos, a través de dos siglos de Historia ininterrumpida en al-Āndalus.²⁹⁸ Córdoba hacía revivir Damasco, igual que Damasco restauraba la hegemonía

²⁹⁵ MANZANO MORENO, Eduardo considera como obras "originales" aquellas redactadas en época omeya hasta la gran compilación de IBN ḤAYYĀN, auténtico epítome de toda la tradición cronística cordobesa. Las obras posteriores serán consideradas aquí como "compilaciones" que, de un modo u otro, beben en las fuentes generadas por esa tradición. MANZANO, Los relatos, p2.

²⁹⁶ Veremos más adelante mi crítica a la afirmación de Pascal BURESI quien dice que exceptuando IBN ḤAYYĀN, ningún otro autor menciona el origen prestigioso del Corán de Córdoba y que hay que esperar a AL-IDRĪSĪ para que aparezca de nuevo el vínculo entre el código de Córdoba y el tercer califa del Islam. BURESI, D'une péninsule, p.12. También subraya este autor la existencia de un verdadero culto itinerante alrededor de esta reliquia que adquiere una carga simbólica muy fuerte en el marco de una ideología califal. BURESI, Une relique, p1

²⁹⁷ Al margen de los libros de referencia y mencionados de IBN AL-QŪTIYYA, *Tārīḥ iftītāḥ al-Āndalus* y el de IBN ḤAYYĀN, *al-Muqtabis*, véase DOZY, Historia, t 3y4, p191-239 sobre la el califato de Córdoba; LÉVI-PROVENÇAL, Histoire, t2 y t3; CASTRO HERNÁNDEZ, Pablo, “Algunas consideraciones en torno al rol del califa en al-Āndalus y su papel en la defensa del Islam (ss. X-XI)”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas, ISSN 0718-7246, vol. 3, Santiago (2012), pp.30-42; MURILLO REDONDO, Juan F., “Qurtuba Califal. Origen y desarrollo de la capital omeya de al-Āndalus”, *Awraq*, n°7 (2013), pp.81-103; GHEJNE G., Anwar, *Historia de la España musulmana*, párrafo de La conquista de España y el emirato, pp.38-53; VALLVÉ Joaquín, *El Califato de Córdoba*, Mapfre, 1992.

²⁹⁸ Véase MARTINEZ-GROS, Gabriel, *L'idéologie Omeyyade, la construction de la légitimité du Califat de Courdoue (Xe-XIe siècle)*, Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 1992 ; SAFRAN, J. M., *The Second Umayyad Caliphate : the Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Āndalus*, Harvard, 2000 ; FERNANDES CARDOSO, Elsa Raquel, *Diplomacy and oriental influence in the court of Cordoba (9th -10th centuries)*, Master's degree in history of Islamic mediterranean societies, Universidad de Lisboa, Lisboa, 2015.

del clan omeya en la Meca en tiempos del Profeta.²⁹⁹ ‘Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir fue el heredero del sirio ‘Abd al-Raḥmān I al-Dāḥil, el inmigrante; y el primer omeya de España resucitaba a su vez el honor y la gloria guerrera de los Omeyas antes del Islam. El pensamiento andaluz del siglo X será conducido a proceder de esta manera por hiatus y por reencuentros. Lleva dentro de sí el dolor de una ruptura que intenta superar, de un naufragio del que recoge los restos. Se esfuerza en detectar en pistas inciertas las marcas apenas visibles que los Omeyas –y el tiempo- abandonaron en su huida. Más aún que la literatura oriental, la de España será sensible a esta presencia invisible de lo que fue y a los signos ocultos que llevan hasta él.³⁰⁰

Ni los Abasíes, ni los Fatimíes, rivales de los Omeyas en el califato, dudaban sobre la fuente de su poder, y nadie negaba que fuese la más pura, ya que se trataba de Muḥammad y de su descendencia. Pero los Omeyas, ellos, no son de la Familia. Los suyos combatieron al Enviado de Dios antes de sumarse a él de manera tardía. Es cierto también que la suerte se ha cebado con lo que el valor de sus jefes había elevado, que ha destrozado su linaje y dispersado su posteridad... Al contrario de los Abasíes, de los Fatimíes, anclados a los pilares sólidos de la Profecía, los Omeyas no son herederos. La Historia no testifica por ellos; son la Historia, siempre empezada de nuevo, siempre conquistadora y siempre amenazada. Su legitimidad se agarra en este desastre tenaz y esta eterna resurrección. Uno aleja para siempre el origen, el otro lo vuelve siempre presente. Es la paradoja del “imam oculto”,³⁰¹ tan querida por la tradición chií, presencia oculta, ausencia dominante. Lo aparente, lo manifiesto (*ẓāhir*) y lo latente (*bāṭin*) comparten así toda realidad.³⁰²

En el siglo VI H / XII D.C., el geógrafo AL-IDRĪSĪ hace alusión a la presencia del llamado Qur’ān ‘Utmān en la *Mezquita Mayor* de Córdoba³⁰³ y de la ceremonia en la que se sacaba fuera y se paseaba diariamente después de que los Omeyas se proclamaran

²⁹⁹ Véase el artículo de ZĀFIR ŠA‘BĀN, Nadia “al-Madīna al-andalusiyya...manārat al-dunyā”, *Al-Ḥayāt* n°14061 (14/09/2001), p.21

³⁰⁰ MARTINEZ-GROS, L’idéologie, pp.20-23. Traducción propia.

³⁰¹ Véase Henry CORBIN, *El imán oculto*, Editorial Losada, Madrid, 2005; Zeinab MOSHTAGH, « La figure de l’Imām dans le chiisme duodécimain », *Revue de Téhéran* N° 96 (noviembre 2013).

³⁰² MARTINEZ-GROS, Gabriel, L’idéologie Omeyyade, la construction de la légitimité du Califat de Cordoue (X-XI siècles), pp.20-23. Traducción propia.

³⁰³ Véase para más detalles acerca de esta mezquita IBN ‘IDĀRĪ, *Al-Bayān*, t2, pp.212-214 así como GUICHARD, Pierre, *From the Arab Conquest to the Reconquest: The splendor and Fragility of al-Ándalus*, El legado Andalusí, Granada, 2006 (Para la Mezquita de Córdoba pp.49-58)

califas en en 317/929-930. Alrededor del año 552/1157 el mismo Qur'ān aparecía en posesión de los Almohades, una dinastía berber *masmūda* proveniente desde las montañas del Alto Atlas, quienes también se proclamaron Califas. IBN ṢĀḤIB AL-ṢALĀT, AL-MARRĀKUṢĪ y al autor ANÓNIMO de *Ḥulal al-mawṣiyya*, quienes describieron las expediciones almohades, todos mencionaron los antecedentes 'Utmānianos del Qur'ān así como su posesión por los Omeyas...esto contribuyó a alimentar una larga discusión acerca de la evolución del paradigma del poder imperial en el oeste islámico y su manipulación para legitimar una sucesión de dinastías cuyos orígenes, ambiciones y praxis se diferenciaron ampliamente. La conexión cultural entre el Magreb y al-Ándalus a través de los puntos de Ceuta, Algeciras y Tarifa cogieron peso en los siglos XI y X, por temas comerciales, políticos y religiosos. Un área fértil de interacción fue la cultura política y religiosa de la élite donde las dinastías de las dos orillas se apropiaban los símbolos de sus predecesores, de sus contemporáneos y de sus rivales.³⁰⁴

Por otro lado, he pensado importante aportar en esta parte de la investigación el gran interés que tenían los andaluces en la encuadernación y la decoración de los manuscritos del Corán, utilizando los calígrafos más grandes de al-Ándalus, incluido las mujeres que tuvieron un gran papel de calígrafas de los alcoranes. Así, El interés de los andaluces por la encuadernación de los alcoranes y los libros fue muy importante. Los andaluces tenían una gran atención en la encuadernación y conservación de los manuscritos del Corán, y su preservación en cajas de cuero y cajas de madera, sobre todo aquellos libros de gran tamaño.³⁰⁵ Este hecho refuerza la gran veneración que tenía el pueblo de al-Ándalus hacia el manuscrito de Muṣḥaf 'Utmān tanto a nivel de vínculo étnico y religioso como a nivel artístico con los enormes esfuerzos para alcanzar la máxima calidad en su encuadernación, decoración y preservación que tuvo en la época de los Almohades su máxima expresión.

³⁰⁴ Con el envío de convoys y expediciones militares al-Ándalus en el Magreb, Abd al-Raḥmān III proyectó asimismo su mensaje político-religioso a través de la arquitectura y las ceremonias religiosas, BENNISON, Amira, *The Almohades*, p137.

³⁰⁵ El interés de los andaluces por la encuadernación de los alcoranes y los libros fue muy importante. Los andaluces tenían una gran atención en la encuadernación y conservación de los manuscritos del Corán, y su preservación en cajas de cuero y cajas de madera, sobre todo aquellos libros de gran tamaño. BA'YŪN, *Kitābat*, pp.144-151

En definitiva, para analizar el paso de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus a través de las fuentes árabes, cabe dividir el tiempo en tres fases:

1. La Córdoba omeya
2. La taifa de Córdoba
3. La Córdoba almorávide

Ya en el periodo de la dinastía Almohade se transfirió el manuscrito de Muṣḥaf ‘Uṭmān al Magreb..., objeto del estudio en el párrafo siguiente.

4.2 Muṣḥaf ‘Uṭmān en la Córdoba de los Omeyas

4.2.1 Referencias históricas del Muṣḥaf

Se sabe por las referencias históricas de varios de los 21 Cronistas que he catalogado en la Lista original, la copia de *Muṣḥaf* el Califa ‘Uṭmān llegó a al-Ándalus con el futuro Emir omeya Abderraḥmān I *al-Dāḥil* en el año 756 D.C. y permaneció en poder de la dinastía omeya hasta su derrumbamiento en el año 1013 D.C. De esta manera la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba fue recogida en estas crónicas musulmanas al relatar varios puntos: descripción de la *Mezquita Mayor* de Córdoba³⁰⁶; el uso de Muṣḥaf ‘Uṭmān en actividades litúrgicas o juramentos y pérdida de este manuscrito en la batalla de Simancas.³⁰⁷ Posteriormente y tras más de siglo y medio, se traslada Muṣḥaf ‘Uṭmān desde Córdoba hacia Marrakech, la capital de los Almohades, lo que conlleva el resurgir de muchas menciones de cronistas. Sin embargo, la permanencia de este manuscrito en la Córdoba omeya llevó a muchos autores posteriores a este periodo de dos siglos y medio de dominio de la dinastía omeya en al-Ándalus a hablar de esta época haciendo referencia a Muṣḥaf ‘Uṭmān y aportando datos y detalles de la presencia de este manuscrito en tierra Ándalusí. Sin embargo, y después de mi investigación, puedo afirmar que los únicos autores que fueron contemporáneos a este periodo (756 D.C.-1013 D.C.) o cercanos a él y de los que se nutren los autores posteriores, fueron:

- AL-RĀZĪ;
- IBN AL-QŪTIYYA;
- IBN ḤAYYĀN;
- AL-IDRĪSĪ;
- IBN BAŠKUWĀL.

En esta parte, hago un repertorio de las menciones y referencias que nos ha transmitido cada uno de los cronistas consultados y relacionadas con la presencia de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* en al-Ándalus, aportando en la medida de lo posible el texto original y su traducción, y seguidamente hago una crítica de la fuente y expongo mis conclusiones, aportando

³⁰⁶ Véase la descripción de la *Mezquita Mayor* de Córdoba en LÉVI-PROVENÇAL, t3, pp.384-395; Titus BURCKHARDT, *La civilización hispano-árabe*, pp.11-24, Alianza editorial 1977.

³⁰⁷ Véase para detalles acerca de la batalla de Simancas : IBN ḤAYYĀN, *al-Muqtabis* V, p.436; DOZY, *Hisotria*, t3y4, p48-49; LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire*, t2, pp.51-65; CHALMETA, “La campaña de Simancas del 939, nuevos datos y unas rectificaciones”; VALLVÉ, *El Califato de Córdoba*, pp.171-177

observaciones y comentarios míos así como de autores e historiadores contemporáneos especializados en este tema. Utilizando la cadena de transmisiones, “*Isnād*” y el “*Rastreo de las huellas de los textos*”, he recogido las fuentes escritas de varios autores árabes de la época medieval que aportaron detalles de la presencia de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* en Córdoba de los que aportó su citación y expongo su “*Cadena de transmisión*”. Asimismo, en la exposición de cada fuente de un “*Cronista oficial*”, o *emisor*, se aportan los textos de apoyo de algunos “*Compiladores posteriores*”- o *transmisores*- y se hace un estudio comparativo de sus textos. Finalmente, se aportan las menciones de autores contemporáneos sobre el mismo tema o evento relacionado con *Muṣḥaf ‘Uṭmān*.³⁰⁸

De la lista de los 21 Cronistas de la Lista establecida, aquellos que mencionaron la presencia de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* en al-Ándalus fueron los siguientes:³⁰⁹

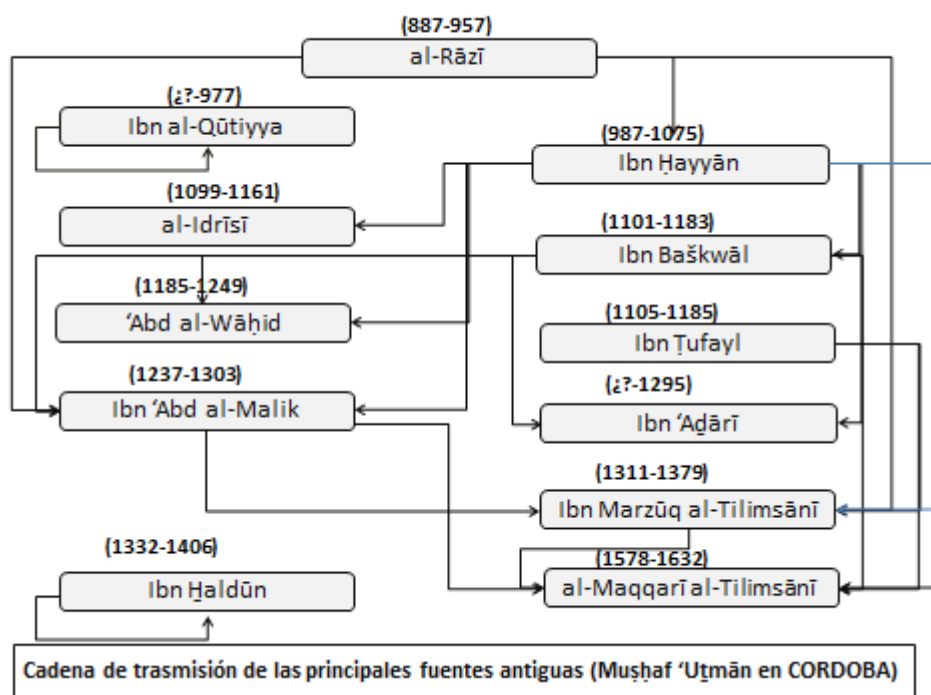
- AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad, *Ajbār mulūk Al-Ándalus*.
- IBN AL-QŪTIYYA, *Tārīḥ iftitāḥ al-Ándalus*.
- IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān Ḥayyān Ibn Ḥalaf, *al-Muqtabis min anbā’ahl al-Ándalus*.
- AL-IDRISI, al-Šrīf, *Nuzhat al Muštāq fī iḥtirāq al-afāq*.
- IBN BAŠKWĀL, *Kitāb al- Šila*
- IBN ṬUFAYL, *Qasīda*
- ‘ABD AL-WĀḤID, al-Marrakušī, *Al-Mu ‘ğib fī talḥīṣ aḥbār al-Mağrib*
- IBN ‘IDĀRĪ, al-Marrakušī, *Al-Bayān al-Muğrib fī Aḥbār al-Ándalus wa al-Mağrib*
- IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī, *Al-Ḍayl wa al-Takmila likitābī al-Mawsūli wa al-Šila*.

³⁰⁸ Ver Metodología acerca de cómo se utilizó en esta investigación la “Cadena de Transmisión”.

³⁰⁹ SEGÚN AL-SAYYID, Ṣaḥar ‘Abd al-‘Azīz Sālim, en *Aḍwā’ ‘Alā Muṣḥaf ‘Uṭmān Ibn ‘Affān wa Riḥlatihi šarqan wa ġarban*, pp.53-54, hubo un gran silencio en el periodo del emirato omeya de Córdoba acerca de este manuscrito. En el periodo del califato omeya, lo relata Ibn ‘Abd al-malik –según al-Razī-, Ibn Marzūq –según al-Razī-, Ibn ‘Abd al-malik –según Ibn Ḥayyān-, parece que el texto de Ibn Marzūq fue recogido de manera torpe desde el texto de ‘Abd al-Malik. Añade que no hubo referencia alguna en el periodo de los Reinos Taifas, y en el periodo de los Almorávides, la única referencia es de al-Idrīsī que describió la presencia de al-Muṣḥaf en Córdoba, y vivió en esta época, por lo que su descripción puede considerarse como real. Ya en el periodo Almohade, se cambió la capital política de al-Ándalus desde Córdoba a Sevilla en 1163D.C.

- IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Muḥammad, *Al-Musnad Assaḥīḥ alḥasan fi ma'āṭir wa maḥāsin mawlāna Abī al-Ḥasan*.
- ANÓNIMO, *Dīkr bilād al-Āndalus*
- IBN ḤALDŪN, 'Abderraḥmān, *Kitābu al-'ibār wa Dīwānu al-Mubtada' wa l-ḥabar fī tāriḥ al-'arab wa-l barbar*.
- AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Aḥmad, *Nafḥ al-Ṭīb min ḡusni al-Āndalus al-ratīb*

Detallo a continuación esta cadena de transmisión de las fuentes antiguas y de qué cronistas anteriores se ha nutrido cada uno de ellos (*isnād*). Se distingue claramente a los *emisores* y a los *transmisores*.



En línea con el diagrama arriba ilustrado, detallo en el siguiente cuadro las referencias antiguas (de la Lista de los 21 cronistas) utilizadas en sus menciones de la presencia de Muṣḥaf 'Uṭmān en la Córdoba de los Omeyas por cada uno de los Cronistas (también de la Lista de los 21 cronistas). En fila están los Cronistas que provienen de esta Lista y que mencionaron el manuscrito sagrado, y en columna las referencias antiguas que usaron estos cronistas para escribir sus textos. El uso de un cronista se representa por un punto negro.

³¹⁰ Elaboración propia

Referencias del cronista	A L - R Ā Z Ī	I B N A L - Q Ū T I Y Y A	I B N Ḥ A Y Y Ā N	A L - I D R Ī S Ī	I B N B A Š K W Ā L	I B N Ṭ U F A Y L	‘ A B D A L - W Ā Ḥ I D	I B N ‘ A Ḍ Ā R Ī	I B N ‘ A B D A L - M A L I K	I B N M A R Z Ū Q	I B N Ḥ A L D Ū N	A L - M A Q Q A R Ī
AL-RĀZĪ												
IBN AL-QŪTIYYA		●										
IBN ḤAYYĀN	●											
AL-IDRĪSĪ			●									
IBN BAŠKWĀL			●									
IBN ṬUFAYL			●			●						
‘ABD AL-WĀḤID			●		●							
IBN ‘AḌĀRĪ			●		●							
IBN ‘ABD AL-MALIK	●		●		●	●						
IBN MARZŪQ	●		●			●			●			
ANÓNIMO (Ḍikr)							●					
IBN ḤALDŪN, ‘Abderraḥmān											●	
AL-MAQQARĪ			●		●	●			●	●		

311

Vamos a ver los detalles de las menciones de cada uno de ellos, el contexto histórico, sus textos, las traducciones correspondientes, sus fuentes, el análisis comparativo con textos de otros cronistas, y un análisis crítico de estas menciones. Asimismo, no se va a exponer la carta de IBN ṬUFAYL de manera exclusiva sino que se va a mencionar cada vez que la cita uno de los Cronistas, ya que su mención de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba es muy básica y se limita a relatar su llegada a Marrakech, mientras su mayor parte se verá en la época de los Almohades.

³¹¹ Elaboración propia

AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad

AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad (887-955 D.C.) fue la fuente principal de la que se inspiraron la mayoría de los historiadores y autores para relatar los hechos y acontecimientos sucedidos en al-Ándalus de los Omeyas en su famosa obra *Ajbār mulūk Al-Ándalus*.³¹² Según mi investigación de las crónicas musulmanas analizadas en este estudio y que recogen las menciones de Muṣḥaf ‘Uṭmān y su presencia en Córdoba, todas remontan sus referencias primero a AL-RĀZĪ y, en su defecto, a IBN ḤAYYĀN o IBN BAŠKWĀL.

Según mi investigación, las fuentes de la *Lista de los 21 Cronistas* que se nutrieron de los textos de AL-RĀZĪ para relatar la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba son los siguientes:

- AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad
 - IBN AL-QŪTIYYA
 - IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān Ḥayyān b. Ḥalaf
 - AL-IDRĪSĪ
 - IBN BAŠKWĀL
 - IBN ṬUFAYL
 - ‘ABD AL-WĀḤID, al-Marrakuṣī
 - IBN ‘IDĀRĪ, al-Marrakuṣī
 - IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-marrakuṣī
 - IBN ḤALDŪN, Yahyā
 - IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Muḥammad
 - ANÓNIMO, autor del libro: *Dikr bilād al-Ándalus*
 - IBN ḤALDŪN, ‘Abderrahmān
 - AL-TANASSĪ, Muḥammad
 - AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Aḥmad b. Muḥammad

³¹² AL-RĀZĪ (887-955) ver biografía en Metodología de esta tesis.

- ➔ Al analizar cada una de estas fuentes expondré la *Cadena de transmisión* que he utilizado, así como las fuentes posteriores que se nutrieron de sus textos.
Según mi análisis de la obra *Ajbār mulūk Al-Ándalus* de AL-RĀZĪ así como de las fuentes de la *Lista de los 21 Cronistas* puedo afirmar que se trata de la fuente más antigua, aquella que nombran la mayoría de los autores de crónicas de la Edad Media que recogieron la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en la Córdoba omeya. Además, no he encontrado ninguna fuente anterior, y ningún cronista de los citados arriba habla de una fuente anterior a AL-RĀZĪ.
- ➔ Asimismo, y después de una lectura minuciosa de *La Crónica del Moro Rasis* (*Ajbār mulūk Al-Ándalus*)³¹³ puedo confirmar también, y no sin una enorme sorpresa, de que no hay mención alguna de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba en este libro de AL-RĀZĪ.
- ➔ Con el fin de asegurarme de esta conclusión, he estudiado dos versiones: La 1ª: AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad, *Ajbār mulūk Al-Ándalus* (Crónica del Moro Rasis), Amazon Distribution, Madrid 1850; y la 2ª: AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad, *Ajbār mulūk Al-Ándalus* (Crónica del Moro Rasis), Diego Catalán y María Soledad de Andrès, Editorial Gredos, Madrid, 1975, siendo el resultado el mismo y que confirma la no existencia de mención alguna en este libro acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba.
- ➔ En el desarrollo de la tesis, y según vaya analizando los diferentes autores de estas crónicas musulmanas posteriores a AL-RĀZĪ, resaltaré las referencias que remontan a este autor, y que son numerosas, aunque no haya encontrado huella alguna de Muṣḥaf ‘Uṭmān en el libro *Ajbār mulūk Al-Ándalus*.
- ➔ Según una hipótesis personal, y dado que llegó únicamente la traducción portuguesa a nuestros días, seguramente se habría extraviado o extraído del original partes de este libro en las que, en efecto, se basaron los cronistas musulmanes, y que recoge menciones de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en

³¹³ Versión castellano-portuguesa

Córdoba, pero confirmo que en libro del que disponemos, *La Crónica del Moro Rasis*, no existe ninguna mención.

Asimismo, en mi análisis, de la *Lista de los 21 Cronistas* destaco los autores posteriores que hacen referencia directa a AL-RĀZĪ o aportan textos que son atribuidos explícitamente a este autor:³¹⁴

- IBN ḤAYYĀN³¹⁵
- IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī³¹⁶
- IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ³¹⁷

Paso a citar también a los cronistas posteriores a estos tres que mencionan la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba, que tienen una relación indirecta con AL-RĀZĪ, o bien haciendo referencia directa a los tres autores citados arriba, o bien haciendo referencia a autores intermedios que a su vez hacen referencia a los tres autores citados arriba:³¹⁸

- AL-IDRISĪ³¹⁹
- IBN BAŠKUWĀL³²⁰
- ‘ABD AL-WĀḤID, al-Marrakušī,³²¹
- IBN ‘IDĀRĪ, al-Marrakušī,³²²
- AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ.³²³

➔ Reitero mi afirmación de que en el libro de AL-RĀZĪ *Ajbār mulūk Al-Ándalus*, no he encontrado ningún escrito que recoja mención de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus. Supongo entonces que las menciones que recogen de AL-RĀZĪ cronistas posteriores como son IBN ḤAYYĀN; AL-IDRĪSĪ; IBN BAŠKWĀL; ‘ABD AL-WĀḤID; IBN ‘IDĀRĪ; AL-MARRAKUŠĪ; IBN

³¹⁴ En el análisis de cada cronista se verá con detalle esta Cadena de transmisión.

³¹⁵ IBN ḤAYYĀN, se basó principalmente en AL-RĀZĪ.

³¹⁶ IBN ‘ABD AL-MALIK, toma referencias de AL-RĀZĪ, IBN ḤAYYĀN y IBN BAŠKUWĀL.

³¹⁷ IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Muḥammad retoma referencias de AL-RĀZĪ.

³¹⁸ Asimismo, el autor moderno AL-NĀṢIRĪ (1835-1897 D.C.) recoge también –como compilador posterior– menciones de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus de cronistas anteriores, tal y como lo veremos más adelante.

³¹⁹ AL-IDRISĪ, toma como referencias las de IBN ḤAYYĀN quien remonta a su vez a AL-RĀZĪ.

³²⁰ IBN BAŠKUWĀL tuvo como fuente principal a IBN ḤAYYĀN quien remonta a su vez a AL-RĀZĪ.

³²¹ ‘ABD AL-WĀḤID, al-Marrakušī recogió referencias de IBN ḤAYYĀN y de IBN BAŠKUWĀL.

³²² IBN ‘IDĀRĪ, al-Marrakušī recoge referencias de IBN ḤAYYĀN y de IBN BAŠKUWĀL.

³²³ AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ se basó en IBN ḤAYYĀN y de AL-MARRAKUŠĪ.

MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ; IBN ḤALDŪN; AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, se basan en textos originalmente escritos por AL-RĀZĪ en su *Ajbār mulūk Al-Āndalus* pero que con el paso del tiempo se perdieron muchas partes de esta obra.³²⁴

➔ Está también la *Historia Arabum* del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada (m. 1247 D.C.), la primera historia de los árabes escrita por un autor cristiano occidental, que independientemente de que pudiera haber tenido acceso directo a la obra de Aḥmad AL-RĀZĪ, Jiménez de Rada tuvo como fuente, para el período del Emirato omeya de al-Āndalus, una versión resumida pero muy fiel de la obra perdida de Aḥmad al-Rāzī (m. 955), mientras que, para el periodo del Califato, fundamentalmente en lo relativo a su período final, el Toledano recogió una narración abreviada que tiene su origen en el cronista IBN ḤAYYĀN (m. 1076 D.C.), el máximo exponente de la historiografía andalusí.³²⁵

³²⁴ Aunque PASCAL BURESI afirma en un artículo que la referencia más antigua de la atribución ‘Uṭmaniana del Corán de Córdoba es la del RĀZĪ. (BURESI, D’une péninsule, p.10), sin embargo ni la reconstitución árabe de É. LÉVI-PROVENÇAL de *Aḥbār Mulūk al-Āndalus* de AL-RĀZĪ, ni la versión castellano-portuguesa de La *Crónica del Moro Rasis*, fechada alrededor del 1300 D.C., mencionan ningún Corán atribuido a ‘Uṭmān. Es importante resaltar que este autor se desmarca de la afirmación de A. K. BENNISON que pone al mismo nivel fuentes conservadas, atestadas y fuentes hipotéticas- las citaciones de AL-RĀZĪ, que proponen de hecho las fuentes musulmanas posteriores con varios siglos: “El uso de este Corán en la Gran Mezquita de Córdoba es mencionado por ‘Isā b. Aḥmad al-Rāzī (m. 378 H/989D.C.)”, cuando su uso por los Almohades es descrito por Ibn Sāhib al-Salāt...”, (BENNISON, The Almohades, p139).

³²⁵ CREGO, “La fuente”, p45

IBN AL-QŪTIYYA, Muḥammad

IBN AL-QŪTIYYA, Muḥammad³²⁶, m. 977 D.C., aunque historiador contemporáneo a AL-RĀZĪ, no se basó en este cronista cuando hizo mención a la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba, ni en otras fuente antiguas, sino que ha relatado sus propias observaciones y reportado comentarios y referencias coetáneas reportadas en su libro *Tārīḥ iftiitāḥ al-Āndalus*. Lo que relata IBN AL-QŪTIYYA es un episodio que sucedió en la Córdoba Omeya relacionado directamente con el manuscrito de Muṣḥaf ‘Uṭmān.

Cuenta el historiador que en la época del Emir Muḥammad (823 D.C.-886 D.C.), hubo un suceso que apartó al juez de Córdoba Amrū bnu ‘Abd Allāh de su cargo, y fue cuando un hombre que estaba en una misión para ver al Rey de Francia, murió y se descubrieron que llevaba tres mil dinares. Dejó huérfanos pero su dinero se entregó al Juez de Córdoba a quien acompañaba y luego se perdió el rastro del dinero. Cuando llegó la noticia al Emir Muḥammad lo consultó con los eruditos y se decidió apartarle del cargo y hacerle jurar sobre lo sucedido. Según IBN AL-QŪTIYYA fue un juramento encima de este manuscrito de Muṣḥaf ‘Uṭmān, venerado por el pueblo de Córdoba, un suceso protagonizado por el Juez de esta ciudad.

➤ Dice IBN AL-QŪTIYYA:³²⁷

وَبَعَثَ إِلَيْهِ أَيْدُونُ (٥) الْخَصِيَّ فَاسْتَحْلَفَهُ سِرًّا فِي بَيْتِهِ فِي الْمُصْحَفِ
الَّذِي يُنسَبُ إِلَى عِثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، فَدَخَلَ عَلَى عَمْرٍو بْنِ
عَبْدِ اللَّهِ بَعْضَ الشُّيُوخِ فِي إِثْرِ خُرُوجِ الْخَصِيِّ (٦) عَنْهُ فَأَنشَدَهُ :
تُضْحِي عَلَى وَجَلٍ تُمَسِّي عَلَى وَجَلٍ كُلِّ الثُّرَابِ وَلَا تَعْمَلْ لَهُمْ عَمَلًا

“Y se le mandó Aydūn el secretario que le hizo jurar en secreto en su casa sobre el muṣḥaf que se atribuye a ‘Uṭmān b. ‘Affān que Alá le bendiga, luego entraron al encuentro de ‘Amr b. ‘Abdallāh unos sabios al salir el secretario, y les dijo:

³²⁶ IBN AL-QŪTIYYA, Muḥammad m. 977 D.C. ver biografía en Metodología de esta tesis.

³²⁷ IBN AL-QŪTIYYA, *Tārīḥ*, p91

“Amaneces con el miedo, Anochece con miedo;

Come tierra y no les hagas caso”³²⁸

- Más adelante en el libro *Tārīḥ iftitāḥ al-Āndalus*, sigue IBN AL-QŪTIYYA hablando de este episodio:

فقال له الرجل الداخل عليه : ما هذا المعنى ؟ فقال له : أثنائي هذا ،
الفتى الخارج فاستحلفني في المصحف المنسوب إلى عثمان ، رضى الله عنه ،
ووالله إني لصادق فيما حلفت به .

“Le preguntó entonces -a Amrū bnu ‘Abdallāh- uno de los sabios: ¿Qué quieres decir? Le contestó: Me ha llegado este joven que acaba de salir y me hizo jurar en el muṣḥaf que se atribuye a ‘Uṯmān, que Alá le bendiga, y juro por Alá que he dicho la verdad sobre lo que se me hizo jurar”.³²⁹

- Prosiguió IBN AL-QŪTIYYA:

ثم استقضى عمرو بن عبد الله على سرقسطة ، فأقام بها أعواماً حتى
كتب يذكر وصول الضيعة إلى أهله وولده وضياع ماتخلفه ، فأمر
بالإقبال إلى قرطبة ، فلما قدمها عزل سليمان بن أسود وأعيد إلى قضاء
الجماعة (١) .

وهو أول من تسمى بقرطبة : قاضي الجماعة ، إذ لم يكن من
الجند فينسب إليهم ، وكان القضاء قبله من أجناد العرب ، فكان
قاضياً إلى أن توفي الأمير محمد .

³²⁸ Traducción propia

³²⁹ Traducción propia

“Tras este suceso se marchó Amrū bnu ‘Abd Allāh a Zaragoza y permaneció allí varios años hasta que escribió cómo llegó el dinero extraviado a sus dueños y la pérdida de lo que quedaba pendiente y volvió a Córdoba donde se quitó Sulaymān b. Aswad y se le nombró Juez del grupo. Fue el primero en ser nombrado en Córdoba Juez del grupo (قاضي الجماعة) sin pertenecer a los ġund³³⁰ ni era descendiente de ellos; y los Jueces anteriores a él eran siempre de los Jund, y siguió en su puesto hasta la muerte del Emir Muḥammad”.

- ➔ Es curioso que MUḤAMMAD AL-ḤUŠANĪ m.971, historiador coetáneo con IBN AL-QŪTIYYA, recogiese este mismo suceso que menciona Muṣḥaf ‘Uṭmān en su libro *Kitāb al-Qudāt bi Qurṭuba* sin embargo habla de un Corán sin mencionar en ningún momento que se trata de Muṣḥaf ‘Uṭmān. Dice el historiador:³³¹

قال محمد ثم ولي سليمان بن اسود المرة الثانية فتعقب علي عمرو بن عبد الله وكافاه بمثل ما فعل به عمرو من قبل وتصفح الديوان فاحاب فيه ذكر مال عكيم نحو عشرة الاف دينار وكان ذلكا اوصى بتفريقته رجل من التجار يعرف بابن القصبي وكان موقوفا على يدي بعض العدول فارسل سليمان في الرجل العدل الموقوف على يدية المال فقال له احضري المال فقال له الرجل العدل كان المال على يدي وقتا كويلا ثم قبضة القاضي مني عمرو بن عبد الله اذ كان قاضيا وابراني مدة فقال له سليمان اقم البيضة على ما تقول فاته بصديفة فيها براءة من عمرو بن عبد الله اذ كان قاضيا للرجل من المال واقام عليه سنة عشر شاهدا من الناس فكشف عمرو بن عبد الله عن ذلك فانكر

³³⁰ Ġund: Nombre de circunscripciones militares establecidas en Siria en el momento de las grandes conquistas, en la época del califa ‘Umar ibn al-Ḥattāb. En estas circunscripciones estaban instaladas tribus árabes que debían proveer tropas movilizadas en todo momento. En la época de los Abasíes, el Califa Hārūn al-Rašīd organizó un destacamento de las marcas fronterizas y el de las ciudades protectoras (en árabe *tugūr* y los *‘awāsīm* donde estableció guarniciones encargadas de parar las incursiones bizantinas. Muchos *ġund* se establecieron en al-Ándalus, a la imagen de las circunscripciones sirias, sin que se conozca con precisión su organización. SOURDEL, Dictionnaire, p445.

Asimismo, véase el artículo de MANZANO MORENO, Eduardo, *El asentamiento y la organización de los ġund sirios en al-Ándalus*, p327-359, AQ, XIV, CSIC, Madrid, 1993; y en el libro de VALLVÉ, Joaquín, *La división territorial de la España musulmana*, consultar la parte Régimen militar de los sirios en España, pp.193-209.

³³¹ AL-ḤUŠANĪ, *Kitāb al-Qudāt*, pp.144-145

القبض وكذب الشهود وزعم انها حيلة احتيلت فيه
 ودائرة اديرت عليه ووقف سليمان على الحكم عليه
 بالمال فاستعاض عمرو بالامير [304] محمد رحمة الله
 ورفع اليه في ذلك متصلا بما قدف به فحكى لى
 بعض اهل العلم قال اخبرنى رجل كان خاصا
 بعمرو بن عبد الله قال انى لقاعد مع عمرو حين
 اذاه من لدن الامير محمد فتى من اصحاب الرسائل
 فسالة ان يدخل معه فى بيته فقام معه عمرو
 وادخله الى بيته فاقام معه ساعة ثم خرج الفتى
 عن عمرو فلما خرج استاذنت على عمرو فاذن لى
 فدخلت عليه فوجدته واجما مكركا فقلت له ما الذى
 اناك به الفتى قال فسكت عنى ساعة ثم انشا يقول
 نضحى على وجل نمسى على وجل
 كل التراب ولا تعمل لهم عملا

ثم قال اذانى الفتى بمصحف فى كمة وامرنى
 ان احلف انى برى من المال فحلفت قال فابراه
 الامير محمد رحمة الله من امره وامر ان يغرم ورثة
 القصيبى ثلثا ثانيا مما فى ايديهم من المال
 فغرموه بعد ان كانوا انفقوه فقل لى انه كان
 سبب فقرهم

“Dijo Muḥammad luego se hizo Qādī Sulaymān b. Aswad por segunda vez y sucedió a ‘Alī ‘Amrū b. ‘Abdallāh y le gratificó por su labor y se consultó el Dīwān³³² y se evocó allí que había una gran cantidad de dinero, cerca de diez mil dinares, y ordenó que la tercera parte la repartiese un comerciante llamado Ibn al-Qusaybī y estaba entre los hombres de justicia, y le mandó para que le trajese el dinero, y le contestó que lo tuvo durante largo tiempo y luego se lo llevó el Qādī ‘Amrū b. ‘Abdallāh cuando era Qādī, y le dijo Sulaymān, prueba lo que dices, y le trajo un papel que le exculpaba ya que la escribió ‘Amrū b. ‘Abdallāh con el testimonio de dieciséis personas, y lo escondió ‘Amrū b.

³³² Dīwān: Palabra árabe de origen iraní, utilizado para calificar antologías de poesía y también las oficinas administrativas. También designaba el Consejo Imperial, con la reunión del gran visir y de los ministros. SOURDEL, Dictionnaire, p248

‘Abdallāh y negó su existencia, y mintieron los testigos, y justificó que fue una encerrona, pero lo condenó Sulayman a devolver el dinero y entonces pidió ‘Amrū la ayuda del Emir Muḥammad que Alá se apiade su alma, y me contaron unos sabios que dijo: me contó un hombre de confianza de ‘Amrū b. ‘Abdallāh que dijo que estaba sentado con ‘Amru cuando le vino un paje mensajero enviado por el Emir Muḥammad, y le dijo que entrase a su casa y estuvo con él una hora luego salió el paje de su casa, y en ese momento le pregunté qué quería el paje, se quedó entonces en silencio durante una hora hora luego dijo:

“Amaneces con el miedo, Anocheces con miedo;

Come tierra y no les hagas caso”

*Luego añadió: ha venido el paje con un Mushaf en su manga para que yo jurase encima de que soy inocente del dinero, entonces juré. Entonces le exculpó el Emir Muḥammad, que Alá se apiade de su alma, de este caso y le ordenó que se adeude sobre la herencia de al-Qusaybī dos tercios, y entonces lo adeudaron, y se me dijo que fue la razón de su pobreza”.*³³³

- ➔ Es importante recalcar también que no he encontrado ninguna fuente de cronistas musulmanes de la *Lista de los 21 Cronistas* que haya recogido este testimonio y tampoco he encontrado *Compiladores posteriores* o autores contemporáneas que recogiesen este suceso por lo que este hallazgo de la mención de IBN AL-QŪTIYYA es una consecuencia directa de mi investigación.

³³³ Traducción propia

IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān Ḥayyān ibn Ḥalaf:

IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān Ḥayyān ibn Ḥalaf³³⁴ (987-1075 D.C.), este autor prolífico es sin lugar a duda una de las fuentes más importantes que recogieron referencias acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba. En este sentido, en su libro *al-Muqtabis min anbā’ahl al-Āndalus*, ofrece una amplia descripción de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en tierras andaluzas. Es preciso mencionar que varios tomos de esta obra se perdieron así como numerosos fragmentos de tomos no disponibles hoy en día. Sin embargo, varios cronistas medievales posteriores a él que tuvieron acceso a estos fragmentos hoy perdidos recogieron de *al-Muqtabis* menciones de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba.

IBN ḤAYYĀN tuvo como referencia principal para su libro *al-Muqtabis* a:

- AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad.

A su vez esta autor fue la fuente directa o indirecta de la mayoría de los cronistas posteriores que relataron la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba.

- IBN ḤAYYĀN
 - AL-IDRĪSĪ
 - IBN BAŠKWĀL
 - ‘ABD AL-WĀḤID, al-Marrakušī
 - IBN ‘IDĀRĪ, al-Marrakušī
 - IBN ‘ABD AL-MALIK, al-marrakušī
 - IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Muḥammad
 - ANÓNIMO, *Dīkr bilād al-Āndalus*
 - IBN ḤALDŪN, ‘Abderraḥmān
 - AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Aḥmad b. Muḥammad

En este autor se basaron gran parte de las referencias históricas que mencionaron Muṣḥaf ‘Uṭmān, que sean referencias medievales o más actuales. Lo que sí parece

³³⁴ IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān Ḥayyān ibn Ḥalaf (987-1075 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

interesante después mi investigación de los volúmenes II y V de *al-Muqtabis*, es que las menciones sobre Muṣḥaf ‘Uṭmān se resumen a tres citas:

- Dice IBN ḤAYYĀN:³³⁵(Acerca del juramento de lealtad al Príncipe Muḥammad tras el fallecimiento del Emir Abderraḥmān II):

ودعا بالمصحف المنسوب إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه ، (٢٧٠) فاستحلف
جميعهم لمحمد وتوثق منهم .

*“Y ordenó que se trajera el muṣḥaf atribuido a ‘Uṭmān (Que Alá le bendiga), luego juraron todos lealtad a Muḥammad y depositó su confianza en ellos”.*³³⁶

- En otra mención, dice IBN ḤAYYĀN hablando de un Corán - pero no precisa si es aquel atribuido a Uṭmān- que se perdió en la famosa batalla de Simancas³³⁷ (326 de la Hégira/939 D.C.):³³⁸

هذا لفظ عيسى بن أحمد في [تاريخه] (I) على خبر هذه الواقعة
التي اشتهر حديثها بالأندلس ، ونالت السلطان والمسلمين فيها حطمة
عظيمة ، قُتل فيها خلق وأسير كثير ، ومُلك سواد العسكر وُعِدَّ السلطان
وسُراديقه وآلاته السلطانية ، وفيها مُصَحَّفه الخاص به وِدِرعه الأثيرة

“Es el discurso de ‘Īsā b. Aḥmad³³⁹ en su Historia acerca de esta famosa batalla en al-Ándalus, donde el Sultán y los musulmanes sufrieron una enorme derrota, muchos fueron muertos o hechos prisioneros, y se hizo con el campamento militar y las

³³⁵ IBN ḤAYYĀN, *al-Muqtabis* II, p113

³³⁶ Traducción propia

³³⁷ Véase nota 307.

³³⁸ IBN ḤAYYĀN, *al-Muqtabis* V, p436

³³⁹ Se trata de ‘Īsā b. Aḥmad AL-RĀZĪ, hijo de Aḥmad Ibn Muḥammad AL-RĀZĪ, autor de *Ajbār mulūk Al-Ándalus*, y quien completó la obra de su padre. Véase Brockelmann, *Tārīḥ*, vol3, pp.87-88

pertenencias del Sultán y sus enseres y armas, y entre ellos su muṣḥaf particular y cota de mallas...”

- También dice IBN ḤAYYĀN³⁴⁰ en otra mención acerca de la recuperación de este muṣḥaf por el Califa Abderrahmān III:³⁴¹

/ وفي صَفَرٍ مِنْهَا صُرِفَ عَلَى النَّاصِرِ لِدِينِ اللَّهِ مُصْحَفُهُ الَّذِي كَانَ ضَاعَ بِجَلِيقِيَّةٍ (I) فِي الْهَزِيمَةِ الْخَنْدَقِيَّةِ ، وَكَانَ مُجَرَّأً عَلَى اثْنَيْ عَشَرَ جُزْءًا ، أَنْصَافَ أَسَدَاسٍ ، وَلَهُ مِنْ نَفْسِهِ مَكَانٌ مَكِينٌ ، اشْتَدَّ لَهُ قَلْقَهُ وَنَدَمُهُ عَلَى تَغْرِيرِهِ بِهِ ، فِي إِدْخَالِهِ إِلَى دَارِ الْحَرْبِ ، خِلَافًا لِسَنَّتِهِ ، لَمْ يَزَلْ مُسْتَغْفِرًا لِلَّهِ ، خَالِقِهِ ، مِنْ تِلْكَ الْحَوْبَةِ ، بِإِذْنٍ فِي افْتِكَاحِهِ كُلِّ رَغِيْبَةٍ ، وَكَانَ قَدْ رُدَّتْ (2) عَلَيْهِ أَكْثَرُ أَجْزَائِهِ دَفْعًا ، إِلَّا قَلِيلًا ، أَعْيَا عَلَى الْمُتَمَسِّينَ لَهَا بِجَلِيقِيَّةٍ وَجَدَانَهَا ، فَتَضَاعَفَ وَجْدُهُ بِهَا ، وَمَضَى عَلَى رَأْيِهِ فِي الْبَحْثِ عَنْهَا وَالتَّقْصِي عَلَيْهِا وَالبُعْثَةِ دُونَهَا بِكُلِّ جِهَةٍ ، حَتَّى عَثَرَ عَلَيْهَا الطَّاغِيَةُ رُذَمِيرُ فِي بَعْضِ زَوَايَا جَلِيقِيَّةٍ ، فَأَرْسَلَهَا إِلَى النَّاصِرِ لِدِينِ اللَّهِ ، فَكَمَلَتْ بِهَا مَسَرَّتَهُ ، وَصَارَ عَلَيْهِ فِي افْتِكَاحِ مُصْحَفِهِ هَذَا مَالٌ جَسِيمٌ .

قال : وَقَدِمَ مَعَ مُحَمَّدَ بْنِ هَاشِمٍ ، عِنْدَ مَقْدَمِهِ طَلِيقًا ، فَتَحَ الْمَعْرُوفَ بِالْحَجْرَمِ ، مِنْ أَهْلِ مَدِينَةِ سَمُورَةَ ، رَسُولَ الطَّاغِيَةِ رُذَمِيرُ بْنُ أَرْدُونٍ ، صَاحِبَ جَلِيقِيَّةٍ ، وَهُوَ إِلَى يَوْمِنَا مُسْتَمْسِكٌ بِالسِّلْمِ ، بِهَدِيَّةٍ مِنْ رُذَمِيرٍ إِلَى

³⁴⁰ Lo que es interesante acerca de IBN ḤAYYĀN, que sólo tiene una mención breve sobre Qur’ān ‘Utmān durante el periodo que cubre los reinos de ‘Abderrahmān III y al-Ḥakam II, es que no hace una conexión explícita entre el Corán mencionado y el Califa ‘Utmān. En sus escritos del año 327/938-9 D.C., IBN ḤAYYĀN recoge la mención de AḤMAD AL-RĀZĪ sobre la batalla de Alhandega (*al-Ḥandaq*), y luego añade un comentario propio que el baúl real de ‘Abderrahmān III fue perdido y dejado al enemigo durante la derrota, que incluye una tienda, su copia personal del Corán y su cota de mallas. En su mención del año 330H/941-2 D.C., IBN ḤAYYĀN completa la historia diciendo que ‘Abderrahmān III mandó para buscar el Corán en varias partes después de la pérdida del Corán en la batalla y lo encontraron en Galicia. Ramiro de León devolvió luego todas las partes perdidas del Corán. Esto facilitó las negociaciones de paz en ese tiempo. BENNISON, *The Almohades*, p139

³⁴¹ IBN ḤAYYĀN, *al-Muqtabis* V, pp.475-476

الناصر لدين الله ، وإلى ابنه الحكم ، ولي عهد المسلمين ، فيها ثلاثون
أسيراً من أسرى المسلمين في يده ، وبقيّة الأجزاء المتخلفة عن الناصر
لدين الله من مصحفه ، الذاهب بجليقية ، المتقدم وصفه ، كانت أثر ما
أهداه إليه بما جمعه الله له من حفظ أجزاء هذا المصحف ، الذي كان
يخشى الجرح فيه ، إلى أن جمعه الله عليه ، فكافأ العليج رُذَيمِر عن هديته
هذه بضعف قيمتها ، جزلاً باستيقان كتاب الله تعالى ، وفعل ذلك ابنه
الحكم ، وصرف رسوله إليه بعد أن قرن به جعفر بن يحيى بن مضم (؟) ،
لللقاء العليج رُذَيمِر بما أمره به .

342

“En şafar de este año (26 octubre-23 noviembre 941) le fue entregado a an-Nāṣir el Corán perdido en Ğillikiyya en la derrota del barranco, y estaba dividido en doceavos, y muy estimado por él, siendo grande su quebranto y arrepentimiento por haberlo arriesgado llevándolo a territorio enemigo contra su constumbre, por lo que constantemente pedía perdón a Alá, su creadeor, por aquella falta y ofrecía cualquier cosa por su rescate. Las más de sus partes le habían sido entregadas salvo unas pocas que los musulmanes no pudieron hallar en Ğillikiyya, lo que redobló su cuita, siguiendo empeñado en buscarlas y revolver todos los rincones tras ellas, hasta que el tirano Ramiro las halló en un rincón de Ğillikiyya y se las mandó, siendo entonces completa su alegría, tras haber gastado una gran suma en el rescate de su Corán...Dijo: Con el liberado Muḥammad b. Hāšim vino el zamorano Faṭḥ apodado al-Ḥağramilh embajador del señor de Ğillikiyya, Ramiro hijo de Ordoño, que se mantenía en paz entonces, con un regalo para an-Nāṣir y para su hijo y heredero al-Ḥakam, del que formaban parte 30 prisioneros musulmanes que tenía y las restantes partes que faltaban del Corán de an-Nāṣir, perdido en Ğillikiyya y anteriormente descrito, lo que fue para éste la parte preferible del regalo, ya con ello le devolvía Dios la conservación de todas las partes de este Alcorán, a causa del cual temía la divina censura, hasta recobrarlas. A este presente del bárbaro Ramiro correspondió con creces, contento de haber rescatado el libro divino, como hizo también su hijo al-Ḥakam, despachando a su embajador en unión de

³⁴² IBN ḤAYYĀN transmite las palabras de Aḥmad Ibn Muḥammad AL-RĀZĪ.

Ġa'far b. Yahyā b. Mdm para entrevistarse con el bárbaro Ramiro según sus instrucciones.”³⁴³

➔ IBN ḤAYYĀN es sin lugar a duda el transmisor directo de la obra del legado de AL-RĀZĪ y todas las menciones a Muṣḥaf ‘Uṭmān por parte de este último fueron recogidas, analizadas, escritas y transmitidas por este historiador a los cronistas posteriores de la Edad Media. Sin embargo, y aunque este historiador es una de las mayores referencias acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus, las menciones que recoge su obra *al-Muqtabis*, son pocas, detallamos las que recogen los tomos II y V, debido a que varias partes de su libro se perdieron.³⁴⁴

➔ Cabe mencionar que los autores posteriores a IBN ḤAYYĀN, y que son fuentes compiladoras, sí que recogen menciones que, según sus escritos, fueron extraídas de la obra *al-Muqtabis* y que, a su vez, remonta a la referencia inicial: AL-RĀZĪ. A pesar de que este manuscrito del Corán era claramente valioso, y salvo en el juramento de lealtad al príncipe Muḥammad, IBN ḤAYYĀN no vincula de manera explícita el Corán con el Califa ‘Uṭmān y tampoco le atribuye un ceremonial. En este contexto, la única referencia al Corán usado en ceremonias es aquella de IBN ‘ARABĪ, Muḥyiddine (m. 638/1240 D.C.) acerca de embajadores francos que vieron el Califa que tenía a su lado el Corán, un brasero y una espada. Cuenta IBN ‘ARABĪ:

“un día fueron a ver al Califa los embajadores francos, y las muestras que vieron de la grandeza de su poder los dejó espantados. Había hecho alfombrar el camino desde la puerta de Córdoba a la de Madīnat al-Zahrā, ... Hasta que llegaron a un patio sembrado de arena, en cuyo centro estaba sentado el Califa, con vestidos raídos y que le quedaban pequeños: todo lo que llevaba puesto no valdría cuatro dirhemes. ...Permanecía sentado en el suelo, con la cabeza baja,

³⁴³ Traducción recogida del libro de IBN ḤAYYĀN, *Crónica del Califa ‘Abderrahmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, traducción, notas e índices por María Jesús Viguera y Federico Corriente, Anubar Ediciones, Zaragoza, 1981, pp.356-357.

³⁴⁴ Sobre las partes de *al-Muqtabis* que se perdieron y aquellas disponibles ver ALĪ MEKKI, *al-Muqtabis min anbā’ahl al-Ándalus*, pp.118-123

*y tenía delante un Corán, una espada y una hoguera. Dijeron a los embajadores: “He aquí el Sultán”. Entonces se prosternaron ante él... ”.*³⁴⁵

- ➔ Lo que me parece también interesante acerca de IBN ḤAYYĀN, es que cuenta el juramento de lealtad al príncipe Muḥammad encima de Muṣḥaf ‘Uṭmān; la pérdida de esta copia del Corán por el Califa Abderraḥmān III en la batalla de Simancas así como su recuperación de manos del Rey Ramiro, pero sólo en el juramento de lealtad lo vincula al Califa ‘Uṭmān. Por ello, y por las menciones de IBN AL-QUTĪYYA vistas anteriormente, se contradice la afirmación de PASCAL BURESI quien dice que exceptuando IBN ḤAYYĀN, ningún otro autor menciona el origen prestigioso del Corán de Córdoba y que había que esperar a AL-IDRĪSĪ para que aparezca de nuevo el vínculo entre el código de Córdoba y el tercer califa del Islam.³⁴⁶

³⁴⁵ BURCKHARDT, La civilización, p50

³⁴⁶ BURESI, D’une péninsule, p12

AL-IDRĪSĪ, Abū ‘AbdAllāh Muḥammad

AL-IDRĪSĪ (1099-1161 D.C.),³⁴⁷ cartógrafo, geógrafo y viajero hispanomusulmán describió con mucho detalle el aspecto exterior de la copia de al-Muṣḥaf al-Imām presente en Córdoba pero fue el único que dijo que el manuscrito contenía solamente cuatro hojas que remontaban a Muṣḥaf ‘Uṭmān mientras todas las otras fuentes hablaron de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān sin especificar el número de hojas que contenía.³⁴⁸

A parte de sus propias vivencias y viajes, AL-IDRĪSĪ se basó para escribir su libro *Kitāb Nuzhat al Muštāq fī ihtirāq al-afāq* en: IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān Ḥayyān ibn Ḥalaf y su libro *al-Muqtabis*.

- Dijo AL-IDRĪSĪ en su libro *Kitāb Nuzhat al Muštāq fī ihtirāq al-afāq* al describir en el Clima 4, parte 1, la *Mezquita Mayor* de Córdoba y la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en ella:³⁴⁹

ومع يمين المحراب المنبر الذي ليس بمعمور الأرض مثله صنعة خشبه
أبنوس وبقس وعود الجمر ويحكى في كتب تواريخ بني أمية أنه صنع في
تجارته ونقشه سبعة سنين وكان عدد صناعه ستة رجال غير من يخدمهم
نصرفا ولكل صانع منهم في اليوم نصف مثقال محمدي وعن شمال
المحراب بيت فيه عدد وطسوت ذهب وفضة وحسك وكلها لوقيد الشمع في
كل ليلة سبعة وعشرين من رمضان المعظم ومع ذلك ففي هذا المخزن مصحف
يرفعه رجلان لثقله فيه أربعة أوراق من مصحف عثمان بن عفان وهو
المصحف الذي خطه يمينه وفيه نقط من دمه وهذا المصحف يخرج في صبيحة
كل يوم ويتولى إخراجهم رجلان من قومة المسجد وأمامهم رجل ثالث بشمعة
وللمصحف غشاء بديع الصنعة منقوش بأغرب ما يكون من النقش وأدقه
وأعجبه وله بموضع المصلى كرسي يوضع عليه ويتولى الإمام قراءة نصف
حزب منه ثم يرد إلى موضعه.

³⁴⁷ AL-IDRĪSĪ (1099-1161 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

³⁴⁸ Para más detalle ver BOUAYED, Mahmoud en su libro *Al-Rihla*, p63

³⁴⁹ AL-IDRĪSĪ, *Kitāb Nuzhat*, Clima 4,1, pp.577-578

“Y a la derecha del miḥrāb al-minbar del que no hay igual en toda la tierra y su madera es hecha de ébano de gayuba y madera de brasa y se cuenta en los libros de Historia de los Omeyas que se necesitó para cortarlo y fabricarlo siete años y los que lo fabricaban eran seis a parte de los que les servían, y cada uno recibía diariamente medio peso muḥammadī³⁵⁰, y al norte del miḥrāb una habitación con numerosos utensilios de oro, plata y cardencha, todo servía para encender los cada Vigésimoséptima noche del glorioso Ramadán. En este almacén hay también un Muṣḥaf que necesita dos hombres para levantarlo por su gran peso, que contiene cuatro páginas del Muṣḥaf de ‘Uṭmān b. ‘Affān que caligrafió con su propia mano³⁵¹ y tiene gotas de su propia sangre³⁵², y se saca en la mañana de cada día y se encargan de sacarlo dos hombres del personal de la Mezquita, y se les adelanta un tercer hombre con una vela, y el Muṣḥaf tiene una funda de una confección maravillosa y esculpida de la manera más extraordinaria, de lo más preciso y bonito, y para la oración tiene una silla para ponerlo encima y el imām lee encima medio capítulo (ḥizb) luego se devuelve a su sitio”.³⁵³

- ➔ En la traducción de esta obra, AL-IDRISI, *La première géographie de l’Occident*, Flammarion, Paris, 1999, he encontrado una errata histórica ya que dicen de la localización del Muṣḥaf que está a la izquierda del miḥrāb cuando en el original se dice que está al norte.³⁵⁴
- ➔ Según mi investigación, AL-IDRISI fue el único cronista que dijo que el manuscrito contenía solamente cuatro hojas que pertenecían al manuscrito original de Muṣḥaf ‘Uṭmān.

³⁵⁰ Medio peso muḥammadī; equivalente a una Libra de oro. Fuente: Doctor ‘Abd al- Ḥalīm ‘Wīs, *Ibn Ḥazm al-Āandalusī, wa ḡuhūdihi fī al-baḥt al-tārīḥī wa al-ḥaḍārī*, editorial suzler, El Cairo, 2002.

³⁵¹ En su libro *Al-Muḡtama ‘al-Islāmī fī al-‘Asr al-Amawī*, pp.213-214, DWĪDĀR, ḤUSAYN YŪSUF aporta íntegramente este testimonio de AL-IDRĪSĪ, como uno de los más sólidos en cuanto a menciones contrastadas y fehacientes acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba.

³⁵² LÉVI-PROVENÇAL recoge también esta citación de AL-IDRĪSĪ aunque la resume mucho y le quita toda la parte de la ceremonia alrededor de este manuscrito. Menciona su conservación en la Gran Mezquita de Córdoba, su utilización los viernes, las cuatro hojas intercaladas supuestamente escritas por la mano del califa ‘Uṭmān, y luego menciona el transporte de este manuscrito a Marrakech a mediados del siglo XII, a ser transferido por ‘Abdalmu’min. LÉVI-PROVENÇAL, *La Péninsule ibérique* pp.185-186.

³⁵³ Traducción propia

³⁵⁴ Se aprecia claramente en el libro de SĀLIM, ‘Abd al ‘azīz, *Qurtuba ḥāḍirat al-ḥilāfa fī al-Āandalus*, p342, que esta autor hace una aparente mezcla de textos de la mención de AL IDRISĪ en su *Kitāb nuzhat al muṣṭāq* así como de la mención de LÉVI-PROVENÇAL en *La Péninsule ibérique*. Se puede leer que no sólo habla de las cuatro hojas con algún detalle de la ceremonia del Ramadán, sino rápidamente pasa a citar el traslado de este muṣḥaf por ‘Abdalmu’min a la Gran Mezquita de Marrakech.

IBN BAŠKUWĀL, Ḥalaf ibn ‘Abd al-Malik Abū al-Qāsim

IBN BAŠKUWĀL Ḥalaf ibn ‘Abd al-Malik Abū al-Qāsim (1101-1183 D.C.).³⁵⁵ Escribió el libro *Kitāb al-šila fī ta’rīkh a’immat al-Āndalus* en el que varios cronistas se basaron en él para retomar comentarios acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Āndalus.

IBN BAŠKUWĀL tuvo como fuente principal para relatar la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Āndalus a:

- IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān Ḥayyān ibn Ḥalaf y su libro *al-Muqtabis* y fue a su vez una fuente muy importante a la que acudieron numerosos cronistas.

Eso es, se pueden encontrar varias menciones de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba en los escritos de cronistas posteriores que dicen que se basaron en IBN BAŠKUWĀL y su libro *Kitāb al-Šila*. Se pueden consultar más adelante aquellas de:

- IBN BAŠKUWĀL
 - ‘ABD AL-WĀḤID, Al-marrakušī, recogidas en su libro *Al-Mu‘ğib fī talhīṣ aḥbār al-Mağrib*
 - IBN ‘IDĀRĪ, al-Marrakušī, recogidas en su libro *Al-Bayān al-Muğrib fī Aḥbār al-Āndalus wa al-Mağrib*
 - IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī, recogidas en su libro *Al-Dayl wa al-Takmila*
 - IBN MARZŪQ recogidas en su libro *al-Musnad al-Saḥīḥ al-Ḥasan*.
 - ANÓNIMO, autor del libro: *Dīkr bilād al-Āndalus*
 - AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ recogidas en su libro *Nafḥ al-Ṭīb*

➔ Al igual que el caso de IBN ḤAYYĀN, quien es una gran referencia de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Āndalus, y a pesar de que las referencias que nos han llegado son pocas, el caso de IBN BAŠKUWĀL es aún más crítico porque a pesar de no encontrarse referencia alguna en su obra, la mayoría de los grandes cronistas musulmanes de la Edad Media recogen sus escritos en sus

³⁵⁵ IBN BAŠKUWĀL Ḥalaf ibn ‘Abd al-Malik Abū al-Qāsim (1101-1183 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

obras y le citan con sus escritos para menciones sobre Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba.

- ➔ Sin embargo, y tras mi lectura de su obra, no he encontrado rastro alguno de este mansucrito del Corán en *Kitāb al-Ṣila*. Dado que este autor fue una de las principales fuentes medievales que relataron la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus he repasado íntegramente *Kitāb al-Ṣila* de IBN BAŠKUWĀL y para mi gran sorpresa no he encontrado ninguna referencia a *Muṣḥaf ‘Uṭmān* y su presencia en al-Ándalus.
- ➔ En la misma línea, refuerza mi afirmación lo que dice Pascal BURESI en su libro *D’une péninsule à l’autre* acerca de si se encuentran menciones de Muṣḥaf ‘Uṭmān en el libro de IBN BAŠKUWĀL: “no he encontrado nada en *Kitāb al-Ṣila* de Ibn Baškuwāl, quien es citado tanto por Ibn ‘Abd al-Malik al Marrākušī en 1302 D.C., como por Ibn Marzūq y al-Maqqarī, de referencias al Muṣḥaf ‘Uṭmān, pero la verdad es que hay que hacer una lectura sistemática de este texto que no he hecho más que sobrevolar porque no tiene índice, ni tabla de materias que permite encontrar con facilidad el párrafo buscado. Con todo ello, este texto es tardío (segunda mitad del siglo XII)”.³⁵⁶
- ➔ DESSUS LAMARE precisa también que IBN BAŠKUWĀL, contemporáneo de AL-IDRĪSĪ, aseguró que el muṣḥaf de Córdoba es una de las cuatro copias que mandó el Califa ‘Uṭmān a las urbes... Asimismo, admitió, al igual que ‘Abd al-Malik, que podía tratarse del ejemplar de Damasco. Observa DESSUS LAMARE que esta información se contradice con lo que mencionó AL-TAĠĪBĪ quien declaró que vio con sus ojos el ejemplar sirio en la Gran Mezquita de Damasco en el año 657 de la Hégira/1258 D.C., por lo que no podía encontrarse en Córdoba en el siglo XII, época de AL-IDRĪSĪ y de IBN BAŠKUWĀL.³⁵⁷

³⁵⁶ BURESI, D’une péninsule, p11

³⁵⁷ Consultar los párrafos de mi tesis dedicados a AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ y a AL-MARRAKUŠĪ, Ibn ‘abd al-Malik, así como el párrafo de la copia de Damasco. DESSUS LAMARE, Le Muṣḥaf, p554

‘ABD AL-WĀḤID, al-Marrakuṣī

‘ABD AL-WĀḤID, Al-marrakuṣī (1185-1249 D.C.)³⁵⁸ hace en su famoso libro *Al-Mu‘ğib fī talhīṣ aḥbār al-Mağrib*, p.326, una larga descripción de la decoración de Muṣḥaf ‘Uṭmān con todos los elementos y accesorios que le acompañaban en la época Almohade. Además, y lo que nos interesa en esta parte, menciona brevemente que proviene de al-Ándalus

Terminó ‘Abd al-Wāḥid, al-Marrakuṣī, su libro en el año 1224 D.C., basándose principalmente en sus vivencias y viajes entre Marruecos y al-Ándalus, y parece que es la referencia más fiable sobre la Historia del Magreb hasta el primer cuarto del siglo VII de la hégira.

Asimismo, se basó mucho en:

- IBN ḤAYYĀN, y que fue su principal fuente
- IBN BAŠKUWĀL.

➤ Dice ‘ABD AL-WĀḤID Al-marrakuṣī en libro *Al-Mu‘ğib fī talhīṣ aḥbār al-Mağrib*, p326:

وهذا المصحف الذي ذكرناه ، وقع إليهم من نسخ عثمان – رضي الله عنه – من خزائن
بنى أمية ، يحملونه بين أيديهم أتى توجها ، على ناقه حمراء عليها من الحلل النفيس وثياب
الديباج الفاخرة ما يعدل أموالاً طائلة ، وقد جعلوا تحته بردعة من الديباج الأخضر يجعلونه
عليها ، وعن يمينه ويساره عصيان عليهما لواءان أخضران ، وموضع الأسنة منهما ذهب شبه
تُفاحتين ، وخلف الناقة بغل محلى أيضاً ، عليه مصحف آخر يقال إنه بخط ابن تومرت ،
دون مصحف عثمان في الجرم ، محلى بفضة ممهوه بالذهب ، هذا كله بين يدي الخليفة
منهم .

³⁵⁸ ‘ABD AL-WĀḤID, Al-marrakuṣī (1185-1249 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

“Y este muṣḥaf que hemos mencionado, les ha llegado³⁵⁹ de las copias del califa ‘Uṭmān –Que Alá le bendiga- proveniente de los armarios de los Omeyas³⁶⁰, lo llevaban con ellos vayan donde vayan, se transportaba encima de una camella roja llena de joyas preciosas y vestidos de buena confección y elegantes, lo que indica grandes sumas de dinero, y pusieron debajo una manta verde de buena confección, y a su derecha y a su izquierda dos lanzas que tenían encima dos banderas verdes, y en el lugar de las puntas hay dos bolas de oro como manzanas, y detrás de la camella una mula llena de joyas también, y encima de ella el muṣḥaf que se dice que está escrito con la mano de Ibn Tūmart, sin desprestigiarlo con Muṣḥaf ‘Uṭmān, lleno de joyas de plata incrustada de oro, y todo esto estaba en manos de los califas”.³⁶¹

- ➔ En este texto de ‘ABD AL-WĀḤID, a pesar de ser un importante cronista de la historia del Magreb, habla de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en manos de la dinastía almohade pero sólo menciona que proviene de los armarios de al-Ándalus. Texto que aportó arriba.

³⁵⁹ El autor se refiere a los Almohades.

³⁶⁰ Se refiere al autor a la dinastía omeya de al-Ándalus.

³⁶¹ Traducción propia

IBN ‘IDĀRĪ, al-Marrakušī

IBN ‘IDĀRĪ, al-Marrakušī³⁶² m. 1295 D.C. describió en su libro *Al-Bayān al-Muğrib fī Aḥbār al-Ándalus wa al-Mağrib* un Muṣḥaf concomitante a Muṣḥaf ‘Uṭmān y que, según sus crónicas, estuvo en el siglo X en al-Ándalus. Pertenece a Almanzor y dice IBN ‘IDĀRĪ que gozó de mucho prestigio, de sumos cuidados y fue muy venerado.

Sus principales fuentes fueron:

- IBN ḤAYYĀN
- IBN BAŠKUWĀL

➤ Dice IBN ‘IDĀRĪ, AL-MARRAKUŠĪ en su libro :³⁶³

وفي سنة خمسين ومنتين: كملت مقصورة المسجد الجامع بقرطبة، وبني فيها
الأمير محمد بنينا كثيرا في القصر الكبير والمنى^(٢) الخارجة عنه. ولم تكن في هذه
السنة صائفة؛ استغني بالغزوة المتقدمة، وأريح العسكر فيها.

“Y en el año 250 de la Hégira (864 D.C.), finalizó la construcción de la Maqsūra de la Mezquita Mayor de Córdoba, y edificó en ella el Emir Muḥammad muchas construcciones en el Palacio mayor y las al-munya en las afueras, y no hubo en aquel año aceifas y se vivió de las conquistas avanzadas y se dio descanso a los militares en ella”.

➤ Y añade IBN ‘IDĀRĪ en otra cita donde hable de un Muṣḥaf que escribió Almanzor y que utilizaba como talismán:³⁶⁴

³⁶² IBN ‘IDĀRĪ, al-Marrakušī m. 1295 D.C., ver biografía en Metodología de esta tesis.

³⁶³ IBN ‘IDĀRĪ, Al-Bayān, t2, p.114

³⁶⁴ IBN ‘IDĀRĪ, Al-Bayān, t2, pp.281-282

ومن ذلك: أَنَّهُ خَطَّ يَبْدَهُ مُصْحَفًا كَانَ يَحْمِلُهُ مَعَهُ فِي أَسْفَارِهِ، يَدْرُسُ فِيهِ وَيَتَبَرَّكُ بِهِ. وَمِنْ قُوَّةِ رَجَائِهِ: أَنَّهُ اعْتَنَى بِجَمْعِ مَا عَلِقَ بِوَجْهِهِ مِنَ الْغُبَارِ فِي غَزَوَاتِهِ وَمَوَاطِنِ جِهَادِهِ، فَكَانَ الْحَدْمُ يَأْخُذُونَهُ عَنْهُ بِالْمَنَادِيلِ فِي كُلِّ مَنْزِلٍ مِنْ مَنَازِلِهِ، حَتَّى اجْتَمَعَ لَهُ مِنْهُ صُرَّةٌ ضَخْمَةٌ عَهْدَ بَتْصِيرِهِ فِي حَنُوطِهِ عِنْدَ مَوْتِهِ، وَكَانَ يَحْمِلُهُ حَيْثُمَا سَارَ مَعَ أَكْفَانِهِ؛ تَوَقُّعًا لِحُلُولِ مَنِيَّتِهِ، وَقَدْ كَانَ اتَّخَذَ الْأَكْفَانَ مِنْ أَطْيَبِ مَكْسِيهِ؛ مِنَ الضَّيْعَةِ الْمُرُوثَةِ عَنْ أَبِيهِ، وَمِنْ^(١) غَزَلِ بَنَاتِهِ. وَكَانَ يَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يَتَوَفَّاهُ فِي طَرِيقِ الْجِهَادِ، فَكَانَ كَذَلِكَ.

“Y de esto, escribió³⁶⁵ con su propia mano un muṣḥaf que lleva consigo en sus viajes, que leía y buscaba la bendición con él, y lo veneraba tanto que se encargaba de quitar el polvo que llenaba sus tapas de sus expediciones militares y de las tierras de sus guerras, y los sirvientes lo se lo cogían con servilletas en cada una de las casas que tenía, y le cogió tanto cariño que se juró llevárselo consigo en su muerte, y lo llevaba con él, iba donde iba, junto con su sudario, previniendo el día de su muerte, y cogió el sudario de lo más bello que heredó de su padre, tejido por sus hijas, e imploraba Alá que le concediese la muerte durante la ġihād, y así fue”.³⁶⁶

➔ He pensado importante aportar esta crónica de IBN ‘IDĀRĪ recogida en su libro *Al-Bayān al-Muġrib fī Aḥbār al-Āndalus wa al-Maġrib* donde habla, por una parte, de la construcción de la Maqsūra de la *Mezquita Mayor* de Córdoba que abrigaba Muṣḥaf ‘Uṭmān y, por otra parte, de un muy interesante párrafo que recoge la presencia de un Muṣḥaf a manos de Almanzor, el gran jefe militar de la dinastía omeya Āndalusí, que se lo llevaba en sus expediciones, y que fue escrito por él. Este Muṣḥaf hace pensar en la similitud con “otro” Muṣḥaf, de unos siglos más tarde, en la época almohade, el del Imām al-Mahdī Ibn Tūmart, el mismo que viajaba junto con Muṣḥaf ‘Uṭmān en las expediciones de los Almohades.³⁶⁷

³⁶⁵ Se refiere a Almanzor, Abū ‘Āmir Muḥammad b. Abī ‘Āmir, llamado al-Manṣūr (327-392 H/938-1002 D.C.), «el Victorioso», más conocido como Almanzor, que fue un militar y político Āndalusí, caudillo del Califato de Córdoba y ḥāḡib o chambelán de Hišām II. Véase SOURDEL, Dictionnaire, pp.73-74

³⁶⁶ Traducción propia

³⁶⁷ Véase la mención de ‘ABD AL-WĀḤID, Al-marrakuṣī sobre la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Marrakech. ‘ABD AL-WĀḤID, Al-Mu‘ġib, p326

IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī

IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī (1237-1303 D.C.)³⁶⁸ fue uno de los autores más famosos posteriores a la presencia omeya en Andalucía y tuvo como referencia principal en sus libros a:

- AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad
- IBN ḤAYYĀN
- IBN BAŠKWĀL
- IBN ṬUFAYL

Relató con detalle la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba en su libro *Al-Ḍayl wa al-Takmila likitābī al-Mawsūli wa al-ṣila* (primer viaje). Asimismo, fue a su vez una de las fuentes más importantes de cronistas posteriores como son:

- IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ
- AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ.

Asimismo, esta autor también recoge algunas poesías que mencionan la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān b. ‘Affān en Córdoba antes de su traslado a Marrakech por los Almohades escritas por:

- IBN ḤABŪS AL-FĀSĪ, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. ḥusayn
- BEN ‘ABD AL-RAḤMĀN AL-WAQQAŠĪ, Abū ḡa‘far
- BEN ‘AYYAŠ, Abū ‘Abdallāh

- Relata IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī el episodio del traslado de el Corán de ‘Uṭmān a casa de al-Ḥarrāz durante la ampliación de la mezquita.³⁶⁹

³⁶⁸ IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī (1237-1303 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

³⁶⁹ IBN ‘ABD AL-MALIK, *Al-Ḍayl*, pp.341-342

أما المصحفُ فإنَّ أبا محمد عبدَ المؤمن بنَ عليٍّ وآله من بنيهِ وأتباعهم كانوا يُصرِّحونَ بمُعتقدهم فيه أنَّه الإمامُ مصحفُ أميرِ المؤمنينَ عثمانَ بنِ عفَّانَ رضيَ اللهُ عنه، وعلى ذلك كان إطباقُ أهلِ الأندلسِ، فقد قال الرازي في «تاريخه»: وفي يومِ الأحدِ لثمانٍ خَلَوْنَ من جُمادى الآخرةِ سنة أربع وخمسينَ وثلاث مئة احتُمِلَ المصحفُ المرتَّبُ في جامع قُرطبةَ لقراءة الإمام فيه صبيحةَ كلِّ يوم بعد صلاة الصُّبح، وهو مصحفُ أميرِ المؤمنين عثمانَ بن عفَّان رضي اللهُ عنه. ومما خَطَّه يمينه إلى دار صاحب الصلاة محمد بن يحيى ابن الخَرَّاز^(١) عن عهدِ أمير المؤمنين أبقاه اللهُ احتِراسًا به وتحفُّيًا عند فَتَح الحَنَايا التي يُفْضي منها إلى موضع الزيادة التي زادها أعزَّه اللهُ في الجامع، وكان فَتَحَها في هذا التاريخ.

وقد ذَكَرَ التاريخيُّ الحافظُ الحافلُ أبو مروانَ حَيَّانَ بنَ خَلَف بن حَيَّان في كتابه «المقتبس» [كلامًا]^(٢) نَمَّقَه بحُسنِ عبارته المعهود من كلام الرازي في ذكره نقلته من خطِّ الراوية أبي القاسم ابن بَشْكُوَال، وهو: ولما احتيجَ في هذا الوقت إلى خَرَقِ سُورِ القِبلةِ المقدَّمة لهذه البنية الحكيمة لاتِّصالِ قِطْعِ بِنَى المسجدِ بعضها ببعض واتِّساقِها، احتُمِلَ المصحفُ المدعوُّ بالإمام المُختَرَنُ كان بمقصورة

هذا الجامع المرتَّب لقراءة إمام الفريضة فيه كلِّ يوم عند فراغه من صلاة الصُّبح، وهو مصحفُ أمير المؤمنين عثمانَ بن عفَّان رضي اللهُ عنه، خَطَّه يمينه، وله عند الأندلسِ شأنٌ عظيمٌ، واحتفاءٌ شديد، أمرَ الخليفةُ من أجل ذلك باحتِماله إلى دارِ صاحب الصلاة الثَّقة المأمون محمد بن يحيى بن عبد العزيز المدعوُّ بابن الخَرَّاز وإخزانه لديهِ، احتِراسًا به وتحفُّظًا بمكانه، إلى أن ينقضي أمرُ القِبلة^(٣) الجديدة وتتحصَّن بمقصورتها المُحدثة الموثَّقة فيعادَ المصحفُ إلى مكانِ إحراره بها، ففُعِلَ ذلك بالمصحف، واحتَمَلَه مَشِيخةُ السَّدنة إلى دار ابن الخَرَّاز، وذلك يومَ الأحدِ لثمانٍ خَلَوْنَ من جُمادى الآخرة من سنة أربع وخمسينَ وثلاث مئة.

“...En cuanto al muṣḥaf, Abū Muḥammad ‘Abdalmu’min b. ‘Alī y su familia e hijos y seguidores se reafirmaban en su convicción de que era el Imām, muṣḥaf el Emir de los Creyentes ‘Uṭmān b. ‘Affān que Alá le bendiga, y también estaba de acuerdo en esto el pueblo del al-Ándalus. Dijo AL-RĀZĪ en su Historia:

“Y en el día del domingo de ġumādā última, del año 354 de la Hégira (965 D.C.), se trasaladó el muṣḥaf guardado en la Mezquita de Córdoba para su lectura por el Imán durante la mañana de cada día después de la oración de la mañana (subḥ), y es el muṣḥaf del Emir de los Creyentes ‘Uṭmān b. ‘Affān que Alá le bendiga, que escribió con su propia mano, a casa del Responsable de la Oración de Córdoba (Sāhib al-ṣalāt) Muḥammad b Yahyā b. al-Ḥarrāz, por orden del Emir delos Creyentes, para que lo vigile y lo guarde durante la ampliación de la Mezquita, y se abrió en esta fecha.

Y reportó el historiador, BNU ḤAYYĀN Abū marwān ḥayyān bnu ḥalf en su libro al-Muqtabis, un relato que mejoró con su dominio de la expresión y del lenguaje, proveniente de AL-RĀZĪ y que recojo de IBN BAŠKuwāl, Abī al-qāsim:

“Cuando se presentó la necesidad de perforar el muro de la alquibla de edificio noble para juntar partes de la mezquita y ampliarlas, se transportó el muṣḥaf conocido como “al-Imām” que estaba almacenado en la maqsūra de esta mezquita para que se leyera en él después de la oración de la mañana, y era el muṣḥaf del Emir de los Creyentes ‘Uṭmān b. ‘Affān que Alá le bendiga, lo escribió con su propia mano, y tiene en al-Ándalus un gran prestigio y un gran respeto, por lo que ordenó el Califa que se llevara a casa de del Responsable de la Oración y confianza (Sāhib al-ṣalāt), al-Ma’mūn Muḥammad ben Yahyā ben ‘Abd al-‘Azīz llamado Ibn al-Ḥarrāz, para que lo guardara y lo cuidara hasta que terminaran las obras de la nueva alquibla y se reforzara la maqsūra, entonces se devuleverá el muṣḥaf a su sitio; y se hizo esto con el muṣḥaf y se lo llevaron los eruditos a casa de al-Ḥarrāz el domingo ocho de ġumādā última del año 354 de la Hégira”.³⁷⁰

³⁷⁰ Traducción propia

- ➔ Este mismo relato lo recogió el profesor Makki en la valiosa “introducción” que acompaña a su edición del fragmento 2b de *al-Muqtabis* de IBN ḤAYYĀN (987-1076), y trae a colación un pasaje del *kitab al-Dayl wa l-takmila* de ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī (1237-1303) en el que se refiere al criterio seguido por Ibn Ḥayyān a la hora de reproducir las fuentes de las que se sirve para componer su obra. El texto en cuestión dice así:

وقد ذكر التاريخي الحافظ الحافل أبو مروان حيّان بن خلف بن حيّان في كتابه «المقتبس» [كلاماً] ^(٢) نمّقه بحسن عبارته المعهود من كلام الرازي في ذكره نقلته من خط الراوية أبي القاسم ابن بشكوال،

“Y reportó el historiador, BNU ḤAYYĀN Abū marwān ḥayyān bnu ḥalf en su libro al-Muqtabis, un relato que mejoró con su dominio de la expresión y del lenguaje, proveniente de AL-RĀZĪ y que recojo de Abī al-Qāsim IBN BAŠKUWĀL”.

- ➔ Dice el profesor Makki que la frase no es muy clara y sería un débil argumento para sostener sólo con su testimonio que Ibn Ḥayyān amplificaba o alteraba retóricamente los textos que reproducía, pero resulta que Ibn ‘Abd al-Malik nos ofrece ahí mismo los dos pasajes a los que se refiere, el original de al-Rāzī (888-955) y la versión que de este último hace Ibn Ḥayyān. Una confrontación entre ambos puede ser mucho más esclarecedora que cualquier elucubración sobre la veracidad o la exactitud de las palabras de Ibn ‘Abd al-Malik.³⁷¹
- ➔ Este texto nos lleva a confirmar la gran influencia que tuvo IBN ḤAYYĀN en los cronistas posteriores ampliamente reconocida por el IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī aunque puede que haya ciertamente amplificado los relatos con su propia estilo “elocuente”.
- ➔ Se confirma asimismo de estas menciones de IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī recogidas en su libro *Al-Dayl wa al-Takmila* que la cadena de transmisión es secuencialmente: AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad; IBN ḤAYYĀN y IBN BAŠKWĀL.

³⁷¹ MOLINA, Técnicas, Talia Dixit, 1 (2006), 55-79, pp. 60-61, nota 9.

➤ En otro escrito, y en cuanto al “regalo” que hizo el pueblo de Córdoba al soberano almohade, relata IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī.³⁷²

انتهى الفصلُ منقولاً من خطِّ الراوية أبي القاسم ابنُ بَشْكُوَال كما ذُكِر، وبخطِّه في الحاشية اليمنى مُحاذياً بأوله آخِرَ هذا الفصل ما نصُّه: أُخْرِجَ هذا المصحفُ عن قُرْطُبَة وَعُزِّبَ عنها ليلة السبت الحادية عشرة من شَوَّالِ سنة اثنتين وخمسين وخمس مئة ومُحِلَّ صَبِيحَةَ يوم السبت وجُوزَ إلى العُدوة، أَخَذَ اللهُ مَنْ سَعَى في تَغْرِيهِه وخروجه عن الحضرة أَخَذَ آسِفَ ولا أمهله بالذي لا إله إلا هو وعَجَّلَ بِصَرْفِهِ إلى مكانه بِقُدْرَتِهِ لا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ جَلَّ جَلَالُهُ وَعَظَّمَ سُلْطَانُهُ. انتهى نصُّ هذه المُعلِّقة في الحاشية المنبّه عليها كما ذُكِر. وَرَحِمَ اللهُ أبا القاسم ابنَ بَشْكُوَال ونفعه بمقصده، فإنما استأثرَ بِعَلْقِ نَفِيسٍ، واستكثرَ من خيرِ جليسٍ، وأفضل أنيسٍ، وتأثرَ لانتقالِ موقوفٍ على محلِّه الأحقُّ به حبيسٍ، فلذلك أُتْبِعَ خبره عنه نفثةٌ مصدرٍ عن قلبٍ قريحٍ، وَلَهْفَ موتورٍ ذي فؤادٍ بمؤلمٍ هذا المُلمِّم جريحٍ، ولو كوشفَ رحمه اللهُ بحالِ قُرْطُبَة من بلاد الأندلس وسواها، وانتهاكِ عبدة الصليبِ مُحْوَطَ حَماها، واستيلائهم على ما اشتملت عليه من كثيرٍ من المصاحفِ غيرَ ذلك المصحفِ الكريم، وابتدأهم ما عني أكابرُ العلماءِ بصيانته من ذخائرِ دواوينِ العلم على العهد القديم؛ لَسُرَّ بإخراجه عن قُرْطُبَة واحتماله، وأعان بالتحضيضِ نُصحاً له على انتقاله، إنقاذاً له من أيدي المشركين، واستدامةً لبقائه في كَلَاءَةِ المسلمين، وكان إخراجه في التاريخ الذي ذكره الراوية أبو القاسم ابنُ بَشْكُوَال في أيام أبي محمد عبد المؤمن بن عليٍّ وبأمره،

³⁷² IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Dayl, t1, pp.342-343

“Y terminó esta parte relatada por IBN BAŠKUWĀL, Abī al-qāsim que escribió en margen derecho terminando lo que empezó a principios de este texto: “Se sacó este muṣḥaf de Córdoba y se alejó de esta ciudad la noche del sábado 11 de šawwāl del año 552 de la Hégira (1157 D.C.) y se llevó a tierras enemigas, que Alá maldiga aquellos que quieren alejarlo de su casa y Alá se encargará de devolverlo a su sitio, y Alá es todo poderoso. Que Alá se apiade del alma de Abī al-Qāsim Ibn Baškuwāl, estaba alterado por una relación sentimental, y le afectó el traslado del muṣḥaf con razón, y su comentario proviene de un corazón herido, sin embargo si hubiera visto lo que fue posteriormente de Córdoba en al-Ándalus, la destrucción de los cruzados de sus riquezas, verles apoderarse de muchos Alcoranes (masāḥif) exceptuando este muṣḥaf bendito, y su desprecio de todo lo que han sufrido los más grandes científicos para preservarlo, se hubiera alegrado de haya sido sacado de Córdoba y alejarlo de esta ciudad y hubiera aconsejado trasladarlo, con el fin de salvarlo de las manos de los impíos y dejarlo en manos de los musulmanes, y se trasladó en la fecha que mencionó Abī al-Qāsim Ibn Baškuwāl en la época de Abī Muḥammad ‘Abd al-Mū‘min Ibn ‘Alī y por orden suya...”

- IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī siguió con su descripción y alabanza de Muṣḥaf ‘Uṭmān diciendo:³⁷³

³⁷³ IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Ḍayl, t1, p.348-349

وقد أكثر شعراء دولة أبي محمد عبد المؤمن وبنيه بعده من هذا المعنى، وتواطأت أقوالهم بناءً على معتقداتهم أنه مصحف عثمان بن عفان الذي كان بين يديه حين استشهد رضي الله عنه، ويذكرون أن دمه كان منه بموضعين: أحدهما: قوله سبحانه: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٣٧]، والثاني: قوله تعالى: ﴿فَعَقَرُوا النَّاقَةَ﴾ [الأعراف: ٧٧]. وهذا كما تراه ظاهر التصنع، وهو - والله أعلم - غلط بين تبع فيه بعض الناس بعضاً، فإن المتقرر من شأن مصحف عثمان بن عفان أنه ضاع بالمدينة في بعض الفتن الطارئة عليها، ولكن أبا بكر محمد بن أحمد بن يعقوب بن شيبه بن الصلت بن عصفور بن شداد بن هميان السدوسي مولاهم، قال: رأيت بخط جدي يعقوب بما أجازه لي، ثم حدثني به أبي أحمد بن يعقوب بعد عنه: حدثني أبي، قال: حدثني أبي: رأيت الإمام مصحف عثمان بن عفان رضي الله عنه وأرضاه في شهر ربيع الأول سنة ثلاث وعشرين ومئتين قد بعث به أبو إسحاق أمير المؤمنين وهو المعتصم بالله ابن أمير المؤمنين أبي جعفر هارون الرشيد لتجدد دفتاه ويحلى، فشبرت طول المصحف فإذا هو شبران وأربع أصابع مفرقة، وعددت سطور بعض ورق المصحف فإذا في الورق ثمانية وعشرون سطراً، ورأيت أثر دم فيه كثيراً في أوراق من المصحف كثيرة، بعض الورق قد نصف الورقة وبعض قدر الثلث، وفي بعض الورق أقل وأكثر، وعلى أطراف كثير من الورق، ورأيت عظم الدم نفسه في سورة (والنجم) في أول الورقة كأنه دم عبيط أسود على ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا

تَهَوَّى الْأَنْفُسُ ﴿[النجم: ٢٣]، ثم بعده أيضًا، ورأيتُ أثرَ نُقْطَةٍ من دم على هذا الحرف: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٣٧]، فسألتُ الذي رأيتُ المصحفَ عنده: ما لهذه دَارِسَةٍ؟ فقال: ممَّا يَمْسَحُ النَّاسُ أَيْدِيَهُمْ بها، ورأيتُ أثرَ مَسْحِ الأيدي بيِّنًا وأثرَ النُّقْطَةِ بيِّنًا. انتهى المقصودُ من الواقع في صِفةِ مصحفِ عثمانَ بنِ عفَّانَ رضيَ اللهُ عنه عند أبي بكرٍ محمد بن أحمد بن يعقوبَ بن شَيْبَةَ المذكور، وقد ذَكَرَ - كما سَمِعْتُ - رَوِيتهُ مصحفَ عثمانَ بن عفَّانَ وآثارَ الدِّمِ فيه مَعِيْنَةُ المَواضعِ ومُبَهِّمَتَهَا وتاريخَ رَوِيتهُ ذلك، ولا يُمكنُ أن يكونَ هذا الذي كان بالأنْدُلُسِ؛ لأنَّه لم يَطْرَأْ على بني العَبَّاسِ ما يُخْرِجُهُ عن أَيْدِيهِمْ وَيُصَيِّرُهُ إلى الأَنْدُلُسِ، ثم إنَّ أثرَ الدِّمِ في هذا الذي كان بالأنْدُلُسِ كان في المَوضِعَيْنِ المذكورَيْنِ لا غَيْرُ، بخلافِ ما ذَكَرَ ابنُ شَيْبَةَ. والذي يَظْهَرُ لي - واللهُ أَعْلَمُ - أنَّ هذا المصحفَ الذي كان بالأنْدُلُسِ هو أحدُ المصاحفِ الأربعة التي بَعَثَ بها عثمانُ بن عفَّانَ رضيَ اللهُ عنه إلى الأمصار: مَكَّةَ، والبَصْرَةَ، والكُوفَةَ، والشَّامَ، فإنَّ يَكُنْ أحدها فلعلَّه الشَّامِيُّ اسْتَصْحَبَهُ الأميرُ أبو المُطَرِّفِ عبدُ الرَّحْمَنِ الدَّاحِلُ إلى الأَنْدُلُسِ ابنُ مُعاوِيَةَ بن هشام بن عبد الملك بن مَرْوان بن الحَكَم بن أبي العاص بن أُمَيَّةَ بن عَبْدِ شَمْسٍ، وكان دخوله إلى الأَنْدُلُسِ غُرَّةَ ربيعِ الأوَّلِ سنة ثمان وثلاثين ومئة، أو يكونُ ممَّا بَعَثَتْ إليه أُخْتُهُ به من الذَّخَائِرِ والتَّحَفِ والهِدايا التي كانت تُوالي تَوجِيهَهَا إليه من الشَّامِ، أو يكونُ ممَّا اجْتَلَبَ إلى غَيْرِهِ من ذُرِّيَّتِهِ، واللهُ أَعْلَمُ.

“Y muchos poetas del imperio de ‘Abdalmu’min y de sus hijos después de él, hablaron mucho de este Corán, creyendo que era Muṣḥaf ‘Uṭmān b. ‘Affān, el que estaba entre sus manos cuando fue asesinado. Se recuerda que su sangre estaba en dos sitios, uno era:

فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

“Alá te bastará contra ellos. Él es Quien todo lo oye. Quien todo lo sabe” Corán (2:137)³⁷⁴”.

y el otro era:

فَعَقَرُوا النَّاقَةَ

(Y desjarretaron la camella) (Corán7:77).³⁷⁵

..., y esto es falacia y totalmente fabricado, ya que Muṣḥaf ‘Uṭmān b. ‘Affān se perdió en Medina durante unas rebeliones; sin embargo Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Ya’qūb Ibn. Šayba B. al-šalt b. ‘uṣfūr b. saddād b. himyān al-sadūsī ha dicho: “He visto escrito por mi abuelo, lo que ha sido conformatado por mi padre (Aḥmad b. Ya’qūb): mi padre me ha contado: he visto el imām muṣḥaf de ‘Uṭmān b. ‘Affān –Que Dios esté satisfecho de él y lo acepta- en el mes de rabi’I del año 223/836, muṣḥaf que Abū Ishāq, príncipe de los creyentes, al Mu’tašim bi-Llāh hijo del príncipe de los creyentes, Abū Ga’far Hārūn al-Rašīd había mandado para hacer renovar sus tapas y restaurarlas. He medido este muṣḥaf, y su altura es de dos palmos (šabrān) y cuatro dedos (aṣābi’), y he contado el número de líneas de algunas páginas, hay 28 líneas; he visto importantes manchas de sangre en numerosas páginas, a veces sobre la mitad de la página, a veces sobre el tercio, y a veces más o menos, sobre los bordes, y la mayoría de la sangre se encuentra en la azora “La estrella”, arriba de la página, como si fuera una sangre negra y espesa, encima de :

³⁷⁴374 Corán, trad. Julio CORTÈS.

³⁷⁵ Corán, trad. Julio CORTÈS.

مَا أَنزَلَ اللَّهُ بِهِمَا مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ³⁷⁶

“a los que Dios no ha conferido ninguna autoridad. No siguen sino conjeturas y la concupiscencia de sus almas, siendo así que ya les ha venido de su Señor la Dirección”. Obedecéis al sultán con el pensamiento y la intención” (Corán, 53:23).³⁷⁶

He visto también una gota de sangre encima de: “Alá te bastará”. He preguntado al que he visto en su posesión el estaba en *muṣḥaf*: “¿Porqué está tan asqueroso (*dārisa*)?”; me contestó: “De lo que la gente toca con sus manos”. He visto claramente la huella de las manos y la gota de sangre. Y describió, como se ha visto, las huellas de la sangre en diferentes partes en el Corán y las fechas cuando se vio, y este no puede ser el que estaba en al-Ándalus, ya que los Abasies no pudieron tenerlo al mismo tiempo que estaba en al-Ándalus, y la huella de sangre estaba en dos sitios localizados al contrario de lo que dijo Ibn Šayba,³⁷⁷ y lo que me parece es que este *Muṣḥaf* que estaba en al-Ándalus es una de aquellas copias que envió el Califa ‘Uṯmān b. ‘Affān a las urbes: la Meca, Basora, Kūfa y Damasco, y es una de las copias, tiene que ser en de Damasco, lo trajo el emir ‘Abderraḥmān...y su entrada a al-Ándalus fue en Rabī‘ al-awwal del año 138 de la Hégira (755 D.C.) o bien fue lo que le mandó su hermana entre pertenencias, decorados y regalos desde Damasco, o bien lo que le llevó alguno de séquito desde Damasco, y Allah es el omnisciente”.³⁷⁸

➔ Lo que se destaca del análisis de IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī, autor de *Al-Dayl wa al-Takmila*, es que reprodujo menciones acerca de la presencia de *Muṣḥaf* ‘Uṯmān compiladas a partir de Cronistas importantes e anteriores a él como son AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad; IBN ḤAYYĀN e IBN BAŠKWĀL. Asimismo, este historiador muy “alineado” con los Almohades, dio muchos detalles y episodios que giran alrededor de esta manuscrito, como son el traslado

³⁷⁶ Corán, trad. Julio CORTÈS. No estoy conforme con la traducción.

³⁷⁷ IBN ŠAYBA, Abū Bakr ‘Abdallāh ibn Muḥammad (776-849 D.C.), escribió su obra más famosa, *al-muṣannaḥ*, de los ḥadīthes del Profeta.

³⁷⁸ Traducción propia

de este Corán a casa al-Ḥarrāz durante la ampliación de la *Mezquita Mayor* de Córdoba, poemas y menciones de gratitud al pueblo de Córdoba por su “gran gesto” al regalar este Corán al soberano Almohade ‘Abdalmu’min, y aporta un interesante análisis comparativo con otra manuscrito en manos de los Abasíes para concluir diciendo que si bien el de al-Ándalus no puede ser la copia del Califa ‘Utmān, sin embargo es sin lugar a duda una de las cuatro copias que envió originalmente este Califa a las urbes.

➔ IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī nos ha proporcionado mucho detalle sobre el aspecto de esta manuscrito sagrado y, tal y como lo he mencionado, el historiador trae un testimonio contradictorio sobre la talla y el volumen de *muṣḥaf al-Ándalus*³⁷⁹, talla y volumen que serían diferentes de aquellos descritos por Abū Bakr Ibn Ṣayba.³⁸⁰

فَقَدْ وَصَفَ لِي جَمَاعَةٌ مِّنْ شَاهِدُوهُ وَبَاشَرُوهُ
مِنْهُمْ شَيْخَانَا أَبُو الْحَسَنِ الرَّعَيْنِيُّ وَأَبُو زَكَرِيَّا يَحْيَى بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَتِيقٍ رَحِمَهُمَا اللَّهُ
وغيرُهُمَا فَاتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ طُولَهُ دُونَ الشَّعْبَرِ، وَأَنَّ أَسْطَارَهُ دُونَ الْعَشْرَةِ، فَاقْتَضَى ذَلِكَ
أَنَّ أَوْرَاقَهُ أَكْثَرُ مِنْ أَوْرَاقِ الَّذِي وَصَفَ أَبُو بَكْرُ بْنُ شَيْبَةَ، وَقَدْ ذَكَرَ لِي وَاصِفُوهُ
الْمَذْكُورُونَ أَنَّهُ كَانَ ضَخْمًا لِكثَرَةِ وَرَقِهِ

“Y me lo describieron unos que lo habían visto y tuvieron este privilegio, entre ellos nuestro ṣayḥ Abū l-Ḥasan al-Ru‘aynī y Abū Zakariyā Yaḥyā b. Aḥmad Ibn ‘Atīq –Que Dios le conceda su misericordia- y muchos otros, me han dicho y todos están de acuerdo en ello, que la altura del *muṣḥaf* es casi de un palmo (*dūn al-ṣabr*) y que el número de las líneas es casi de diez; por lo consiguiente se concluye que hay más hojas (*awrāq*) que en lo que había descrito Abū Bakr Ibn Ṣayba y que me acuerdo que las personas mencionadas me han dicho que el *muṣḥaf* era voluminoso (*ḍaḥmān*) a causa del gran número de páginas...”.

³⁷⁹ El formato oblongo descrito por IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī para *muṣḥaf al-Ándalus* caracteriza, según François DÉROCHE, manuscritos de los siglos II/VIII – V/XI. Por otro lado, el hecho de que este *Muṣḥaf* haya necesitado dos sirvientes para ser transportado desde su armario en la *maqṣūrā* de la Gran Mezquita hasta el pupitre cerca del *miḥāb* corresponde bastante al formato voluminoso descrito en *al-Dayl wa l-takmila*. BURESI, Une relique, p.278

³⁸⁰ IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Dayl, t1, p349

- ➔ IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī relata también con mucho detalle el traslado de Muṣḥaf ‘Uṭmān desde la *Mezquita Mayor* de Córdoba hacia la casa del Responsable de la Oración de Córdoba (*Ṣāhib al-ṣalāt*)³⁸¹ Muḥammad b. Yaḥyā b. al-Ḥarrāz para que lo guarde durante la ampliación de la Mezquita por el Califa al-Ḥakam.³⁸²
- ➔ Es de extrañar que la noticia que IBN FARADĪ³⁸³, un autor del siglo X, dedica en su diccionario bibliográfico a Abū ‘Abd Allah Muḥammad b. Yaḥyā b. ‘Abd al-‘Azīz al-Ḥarrāz (m.979 D.C.), el director de la oración (*Ṣāhib al-Ṣalāt*) de la *Mezquita Mayor* de Córdoba, en casa del cual, según IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī la preciosa reliquia atribuida a ‘Uṭmān habría permanecido, durante el reino de al-Ḥakam II (961-971 D.C.) y las obras de ampliación que éste última habría ordenado, no menciona nada de este episodio, que el autor no hubiera podido ignorar si fuera consciente de ello.
- ➔ También relata IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī un hecho muy interesante que recoge de Ibn Ya‘qūb b. Ṣība quien al describir el Muṣḥaf atribuido a ‘Uṭmān que estaba en manos de los Abasíes, y dice que no puede ser el mismo que estaba en al-Ándalus por lo que dice que seguramente sea aquel que envió el Califa Uṭmān a Damasco y que o bien se llevó el Emir omeya Abderraḥmān en su huida hacia el Magreb y al-Ándalus, o bien se lo mandó un tiempo más tarde su hermana con sus pertenencias. En esta misma línea, resalta que varios cronistas musulmanes se habían interrogado acerca de la atribución del Corán de Córdoba al Califa ‘Uṭmān, confrontando los testimonios de personas que hayan

³⁸¹ A propósito de este episodio, es preciso repasar lo que comenta Pascal BURESI quien dice que A.K. Bennison sólo hace una mención truncada del *Musnad* de IBN MARZŪQ que no corresponde para nada al texto de ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī al que menciona sin haberlo consultado aparentemente Bennison. BURESI, D’une péninsule, p.11. En efecto, esta autora no dice que el Corán “*was placed in the great mosque of Cordoba and arranged so that the imam could read from it after the morning prayer each day, following the example of the Commander of the Faithful, ‘Uṭmān b. ‘Affān, who had written it with his own hand*”, si no que fue llevado desde la Gran Mezquita a casa del “director de la oración” Muḥammad b. Yaḥyā b. al-Ḥarrāz: *uḥtumila l-muṣḥaf al-murattab fī Ġāmi’ Qurṭuba li-qirā’at al-imām fī-hi ṣabīḥat kull yawm ba’d ṣalāt al-ṣubḥ-wa huwa muṣḥaf amīr al-mu’mīnīn ‘Uṭmān b. ‘Affān raḍiya Allāh ‘an-hu wa mim mā ḥaṭṭa-hu bi-yamīni-hi—ilā dār ṣāhib al-ṣalāt Muḥammad*. BENNISON, The Almohades, p134. En realidad, esto no hace desaparecer la mención del tercer califa del Islam, pero pone en cuestión, tal y como se desarrolla más adelante, no sólo la manera de citar las fuentes si no también la fe en estas cuando ellas mismas citan fuentes anteriores.

³⁸² También confirma Pascal BURESI que el geógrafo Aḥmad b. ‘umar b. anas AL-‘UDRĪ en su libro *al-Masālik ilā Ġamī’ al-Mamālik*, quien a su vez se inspira de AL-RĀZĪ al que resume de manera fidedigna, pasa en silencio esta cuestión. Buresi, D’une péninsule, p11

³⁸³ Véase Brockelmann, *Tārīḥ*, vol3, pp.111

visto otros manuscritos atribuidos a ‘Uṭmān b. ‘Affān. Esta noticia del traslado del Muṣḥaf a casa del al-Ḥarrāz es mencionada por ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī y la retoman cronistas posteriores de la Edad Media tales como IBN MARZŪQ, IBN ḤALDŪN y AL-MAQQARĪ, citándola con otros textos o resumiéndola la mayoría del tiempo. El autor recoge varios testimonios contradictorios, por ejemplo sobre el número de líneas por página que contendría Muṣḥaf ‘Uṭmān, la tailla del códice o el lugar de las manchas de sangre: después de decir que los poetas almohades tenían como sentado que el muṣḥaf era ciertamente el que ‘Uṭmān tenía entre sus manos en el momento de su muerte, y que la sangre de este mártir se encontraba en dos lugares del manuscrito, el autor de *al-Dayl wa l-takmila* afirma: “...y esto es falacia y totalmente fabricado”.³⁸⁴

³⁸⁴ Pascal BURESI dice de AL-MARRĀKUŠĪ que es el primero a nuestro conocimiento quien hace una historia total del muṣḥaf de Córdoba. BURESI, *Une relique*, p277

IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Muḥammad

IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Muḥammad³⁸⁵ (1311-1370 D.C.), autor de *Al-Musnad Assaḥīḥ alḥasan fī ma'āṭir wa maḥāsin mawlāna Abī al-Ḥasan*, reportó varias menciones acerca de *Muṣḥaf 'Uṭmān* dando informaciones que parecen no contrastadas acerca de la presencia de este manuscrito, tanto en al-Ándalus, como en la ciudad de Medina.

Las principales fuentes en las que se basó Ibn Marzūq al-Tilimsānī fueron:

- AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad
 - IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān Ḥayyān ibn Ḥalaf
 - IBN ṬUFAYL
 - IBN 'ABD AL-MALIK, al-marrakuṣī
- Relató IBN MARZŪQ el episodio del traslado de *Muṣḥaf 'Uṭmān* desde al-Ándalus hasta Marrakech con muchos detalles, alabando al pueblo de Córdoba y dando detalles de cómo se utilizaba esta reliquia, y describió su llegada a la capital almohade y cómo se recibió:³⁸⁶

ثم اذا فرغ
وكمل رحيل الناس ركب وقرعت الطبول وتقدم بين يديه علمه المنصور
والمصحف الكريم العثماني

“...Luego cuando terminó y finalizó la marcha de la gente, montó el caballo y sonaron los tambores y avanzó y entre sus manos su bandera victoriosa y el bendecido *Muṣḥaf al-'Uṭmānī*”.

³⁸⁵ IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Muḥammad (1311-1370 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

³⁸⁶ IBN MARZŪQ, *Al-Musnad*, p456

وعلى

ذكر هذا المصحف المكرم فلنذكر نبذاً من أخباره وإن كان قد أكثر الكلام فيه غير واحد من أئمتنا وذكروا تواريخ تختص به ، فاختصرناها

فتقول : هذا المصحف الكريم هو مصحف عثمان بن عفان بأطباق أهل الأندلس حسبما ذكره ابن عبد الملك قال : « قال الرازي (1) في تاريخه : « وهو يوم الأحد لثمان خلون من جماد الآخرة سنة أربع وخمسين وثلاثمائة . احتمل المصحف المرتب في جامع قرطبة لقراءة الامام فيه صبيحة كل يوم بعد صلاة الصبح (وهو مصحف أمير المؤمنين عثمان ابن عفان ومما خطه يمينه) الى البنية الحكيمة لاتصال قطع في المسجد بعضها ببعض احتمل المصحف المدعو بالامام المختزن كان بمقصورة هذا الجامع المرتب لقراءة امام الفريضة فيه كل يوم عند فراغه من صلاة الصبح ، وهو مصحف أمير المؤمنين عثمان بن عفان مما خطه يمينه ، وله عند أهل الأندلس شأن عظيم واحتفاء شديد وقال ابن بشكوال : أخرج هذا المصحف عن قرطبة وغرب عنها ليلة السبت الحادية عشرة من شوال من سنة اثنتين وخمسين وخمسمائة وذلك في أيام أبي محمد عبد المؤمن بن علي وبأمره .

“Y acerca de mencionar este Muṣḥaf bendito, dice vamos a relatar algunas noticias suyas, aunque ha hablado mucho de él más de uno de nuestros imanes, y mencionaron las fechas vinculadas a él que resumimos diciendo: Este noble Muṣḥaf es Muṣḥaf ‘Uṯmān b. ‘Affān perteneciente al pueblo de al-Ándalus, tal y como relata Ibn ‘Abd al-Malik³⁸⁷ quien dijo: “Dijo AL-RĀZĪ en su Historia de los reyes de Al-Ándalus: Fue un domingo del 28 del último Ġumādā del año 354 de la hégira (965 D.C.). Se transportó el Muṣḥaf ubicado en la Mezquita de Córdoba para que leyera de él el Imam como cada mañana tras la oración del subḥ (es Muṣḥaf el Príncipe de los Creyentes ‘Uṯmān b. ‘Affān, que lo escribió

³⁸⁷ Se trata de ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī

con su mano) hasta el edificio sabio, para juntar en la mezquita trozos entre ellos, y se llevó el Muṣḥaf conocido por al-Imām guardado en la Maqṣūra de esta Mezquita para que el Imam leyera en él la farīza cada día después de la oración del subḥ, y es Muṣḥaf el Príncipe de los Creyentes ‘Uṭmān b. ‘Affān, que escribió con su mano, y tiene un gran prestigio entre el pueblo de al-Ándalus, y un gran apego, y dijo IBN BAŠKUWĀL: Fue sacado este Muṣḥaf de Córdoba y se alejó de ella la noche del sábado 11 de šawwal del año 552 de la Hégira (1157 D.C.) en la época de Abī Muḥammad ‘Abdalmu’mīn y por su orden”.

- Asimismo, y a través de la carta de IBN ṬUFAYL³⁸⁸, relata el autor de *Al-Musnad Assaḥīḥ alḥasan* cómo llegó este manuscrito desde Córdoba a Marrakech con los dos hijos del soberano ‘Abdalmu’mīn.³⁸⁹

وذكر ابن عبد الملك هذا المصحف في

ترجمة أبي المطرف بن عميرة وفي ترجمة أبي الحسن بن القطان ، وذكره شيخنا أبو عبد الله ابن رشيد في ترجمة ابن حيان ، وأسند خبره لابن طفيل ، وذكر رسالة جده أبي بكر بن طفيل ، يقول فيها : « وصل إليهم (أدام الله تأييدهم) قمرا الأندلس وأميرها المتخيران السيدان الأجلان أبو سعيد وأبو يعقوب (أيدهما الله) ، وفي صحبتها مصحف عثمان ابن عفان رضي الله عنه ، وهو الامام الذي لم يختلف فيه مختلف ، وما زال ينقله خلف عن سلف ، قد حفظ شخصه على كثرة المتناولين ودخره الله لخليفته المخصوص ، بمن سخر لخدمته من المتداولين . (وذكر بقية الرسالة والقصيدة التي نظمها في معناها غريبة) .

“Recogió Ibn ‘Abd al-Malik acerca de este Muṣḥaf los comentarios de Abī Maṭraf b. ‘Amīra y los de Abī al-Ḥasan b. al-Qaṭān, y el de nuestro ṣayḥ Abū

³⁸⁸ Esta famosa carta la recoge íntegramente el historiador AL-MAQQARĪ de IBN RUŠAYD que a su vez la tiene de IBN ṬUFAYL para describir la llegada de Muṣḥaf ‘Uṭmān a Marrakech procedente de Córdoba. AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, t1; pp.607-613.

³⁸⁹ IBN MARZŪQ, *Al-Musnad*, p462

‘Abdallāh b. Rušayd en sus crónicas de Ibn Ḥayyān, y lo recogió Ibn Ṭufayl quien mencionó la carta de su abuelo Abī Bakr b. Ṭufayl diciendo: “les llegaron (que Alá siga apoyándolos) las lunas de al-Ándalus y sus emires, los señores Abū Sa‘īd y Abū Ya‘qūb (que Alá les apoye) y con ellos Muṣḥaf ‘Uṭmān b. ‘Affān, y era al-Imām, que es la referencia sin divergencias, y todavía se lo pasan de mano en mano, y se preservó entre todos los que lo poseyeron, y lo reservó Alá para su Califa, incluidos aquellos que no tomaron en serio sus suidados (Y mencionó el resto de su carta y canción que escribió con un sentido extraño).

- ➔ Lo que se destaca del análisis de las menciones de IBN MARZŪQ es que hizo comentarios breves acerca de la presencia de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* limitándose a alabar el “gesto” del pueblo de Córdoba con su regalo al soberano almohade ‘Abdalmu‘min, así como el traslado de este manuscrito a Marrakech. No obstante, y tal y como lo veremos en el análisis de la presencia de este manuscrito en Marrakech, Tlemcen y Fez, este autor ofrece en estos casos una descripción extendida alrededor de esta reliquia sagrada. Este se puede entender por el alto “nacionalismo” que tenía IBN MARZŪQ hacia su tierra del Magreb en general y a la dinastía Almohade en particular.
- ➔ Se basa IBN MARZŪQ en alguna de sus menciones en la cadena de *isnād* que coge de IBN RUŠAYD quien a su vez lo tiene de la famosa *Qaṣīda* de IBN ṬUFAYL.

ANÓNIMO

Nos ha llegado un libro de un autor ANÓNIMO, escrito en el año 1380 D.C., editado y traducido por Luis Molina, cuyo título es *Dīkr bilād al-Ándalus*.

Este autor ANÓNIMO habla de al-Muṣḥaf al-Imām con una breve descripción.³⁹⁰

- Relató el escritor ANÓNIMO (presencia de muṣḥaf ‘Uṭmān en la *Mezquita Mayor* de Córdoba):

وكان بالجامع المذكور في بيت منبره مصحف أمير المؤمنين عثمان
ابن عفان رضي الله عنه الذي خطه بيده عليه حلقة من ذهب مكللة بالجواهر
والياقوت وعليه أغشية الديباج وهو على كرسي من العود الرطب
بمسامير الذهب .

*“Y había en la Mezquita mencionada (Mezquita Mayor de Córdoba) en la habitación del manbar muṣḥaf el Emir de los Creyentes ‘Uṭmān b. ‘Affān que escribió con su propia mano tiene incrustaciones de joyas de oro con perlas y rubies, que tenía telas de buena confección y puesto encima de una silla de madera noble y con clavos de oro”.*³⁹¹

- ➔ Aunque este relato no aporta datos nuevos a los ya descritos por Cronistas anteriores, sí me parece interesante resaltar que este texto insiste en la presencia en la Mezquita de Córdoba de un Corán “atribuido” al Califa ‘Uṭmān b. ‘Affān, escrito con su mano, y decorado con las mejoras joyas y puesto encima de una silla de maravillosa confección, lo que indica que –al contrario de los que sostienen otros Cronistas- el pueblo de al-Ándalus sí que decoró y embelleció *Muṣḥaf ‘Uṭmān* a parte de usarlo como instrumento de cohesión social.
- ➔ La mención acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba en este libro anónimo parece basarse en los textos de ABD AL-WĀḤID, escritos un poco más de un siglo antes, por presentar los textos una gran similitud.

³⁹⁰ ANÓNIMO, *Dīkr*, p39

³⁹¹ Traducción propia

IBN HALDŪN, ‘Abderrahmān :

IBN ḤALDŪN, Abū Zayd ‘Abderrahmān b. Muḥammad (1332-1406 D.C.)³⁹² se basó en sus relatos en sus propias vivencias y viajes para aportar una breve mención de la presencia de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* en al-Ándalus en su obra *Kitābu al-'ibār wa Dīwānu al-Mubtada' wa l-ḥabar fī tāriḥ al-'arab wa-l barbar*.

- Cuenta el historiador detalles del año 646 de la Hégira / 1248 D.C. cuando el soberano Almohade al-Saíd ‘Alí dirigió un gran ejército para someter a la ciudad de Tlemcen y su soberano disidente Yağmurāsen. Los Almohades fueron derrotados y Yağmurāsen y sus soldados recogieron un gran botín:³⁹³

واختصّ يغمراسن بفسطاط السلطان فكان له خالصة دون قومه ، واستولى على
الذخيرة التي كانت فيه ، منها مصحف عثمان بن عفان رضي الله عنه يزعمون أنه أخذ
المصاحف التي انتسخت لعهد خلافته ، وأنه كان في خزائن قرطبة عند ولد عبد
رحمن الداخل ، ثم صار في ذخائر لمتونة فيما صار إليهم من ذخائر ملوك الطوائف
بالأندلس ، ثم إلى خزائن الموحدين من خزائن لمتونة ،

“...y se hizo Yağmurāsen con la tienda del Sultán, y se la expropió sin su gente, y se apoderó del botín, entre el cual estaba *Muṣḥaf ‘Uṭmān* b. Affān, que Alá le bendiga, del que se dice que fue uno de los *maṣāḥif* que fueron escritos bajo su califato, y estaba en los armarios de Córdoba bajo el hijo de ‘Abderrahmān el emigrado, y luego pasó a manos de la tribu

³⁹² IBN ḤALDŪN, Abū zayd ‘Abderrahmān b. Muḥammad (1332-1406 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

³⁹³ IBN ḤALDŪN, *Kitābu al-'ibār*, t7, pp.110-111.

*Lamtona después de pasar por los Reinos Taifas, luego a los armarios de los Amohades después de la tribu Lamtona... ”.*³⁹⁴

- ➔ IBN ḤALDŪN, a través del relato de la pérdida de Muṣḥaf ‘Uṭmān por los Almohades a manos de los Ziyánidas de Tlemcen, recuerda su paso por las tierras de al-Ándalus desde que estaba a manos de ‘Abderrahmān I y permaneció allí hasta la época de los Reinos Taifas y su llegada posterior a Marrakech.

³⁹⁴ Traducción propia

AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Aḥmad b. Muḥammad

AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Aḥmad b. Muḥammad (1579-1632 D.C.)³⁹⁵ dio varias descripciones de la presencia de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* en al-Ándalus.

Sus principales fuentes directas fueron:

- IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān
- IBN BAŠKUWĀL
- IBN ṬUFAYL
- IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī
- IBN MARZŪQ

En su libro *Nafḥ al-Ṭīb min ġusni al-Ándalus al-ratīb* recoge una extensa descripción de la presencia de al- Muṣḥaf al-Imām en al-Ándalus.

- Dice AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ refiriéndose a algunos historiadores sin citarlos:³⁹⁶

وبهذا الجامع مصحف يقال : إنه عثماني

“En esta mezquita hay un muṣḥaf que se dice que es de ‘Uṭmān”.

- Dice también AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ acerca de la presencia de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* en la Mezquita Mayor de Córdoba y recogiendo la descripción de IBN BAŠKUWĀL (Ibn Pascual):³⁹⁷

وكان بالجامع المذكور في بيت منبره مصحف أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه الذي خطه بيده وعليه حلية ذهب مكلفة بالدّر و الياقوت و عليه أغشية الديباج و هو على كرسي العود الرطيب بمسامير الذهب.

³⁹⁵ AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Aḥmad b. Muḥammad (1579-1632 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

³⁹⁶ AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, t1, p559

³⁹⁷ AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, t1, p548, citado por el autor ANÓNIMO de *Dīkr bilād al-Ándalus*, 39

“Había en la mezquita mencionada en una habitación del manbar, muṣḥaf el emir de los creyentes ‘Uṭmān b. ‘Affān, que Dios le bendiga, el que escribió con su propia mano, adornado de oro incrustado de perlas grandes y safiro, y cubierto por una funda de maravillosa confección. Está encima de una silla de madera suave con clavos de oro”.

- Continúa AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ dando detalles sobre la presencia de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* en la *Mezquita Mayor* de Córdoba y recogiendo la descripción de IBN BAŠKUWĀL:³⁹⁸

مصحف عثمان بن عفان رضي الله عنه الذي كان في جامع قرطبة و
صار إلى بني عبد المؤمن فقال: هو مصحف أمير المؤمنين عثمان بن
عفان رضي الله عنه مما حطه بيمينه وله عند أهل الأندلس شأن عظيم.

“Muṣḥaf ‘Uṭmān b. ‘Affān que Dios le bendiga que estaba en la mezquita de Córdoba y pasó a manos de los Bani ‘abd-al- Mūman, y dijo: “es muṣḥaf el Príncipe de los Creyentes, ‘Uṭmān b. ‘Affān que Dios le bendiga, que lo escribió con su propia mano, y tiene en el pueblo de al-Ándalus un lugar enorme”.

- Más adelante sigue AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ con su descripción acerca de la presencia de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* en la *Mezquita Mayor* de Córdoba:³⁹⁹

³⁹⁸ AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, t1, p563

³⁹⁹ AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, t1, pp.605-606

رجع : وكان كما تقدم بقُرْطُبَة المصحف العثماني ، وهو متداول بين أهل الأندلس ، قالوا ثم آل أمره إلى الموحدين ، ثم إلى بني مَرِين ، قال الخطيب ابن مرزوق في كتابه « المسند الصحيح الحسن »^٢ ما ملخصه : وكان السلطان أبو الحسن لا يسافر^٣ إلا ومعه المصحف الكريم العثماني ، وله عند أهل الأندلس شأن عظيم ، ومقام كبير ، وكيف لا ؟ قال ابن بَشْكُوَال : أُخْرِجَ هذا المصحف من قرطبة وغُرِبَ منها وكان يجامعها الأعظم ، ليلة السبت حادي عشر شوال سنة اثنتين وخمسين وخمسمائة في أيام أبي محمد عبد المؤمن بن علي وبأمره ، وهذا أحد المصاحف الأربعة التي بعث بها عثمان رضي الله تعالى عنه إلى الأمصار : مكة ، والبصرة ، والكوفة ، والشام . وما قيل إن فيه دم عثمان هو بعيد ، وإن يكن أحدها فلعله الشامي ، قاله ابن عبد الملك . قال أبو القاسم التجيبي السبتي : أما الشامي فهو باقٍ بمقصورة جامع بني أمية بدمشق المحروسة ، وعايته هناك سنة ٦٥٧ ، كما عاينت المكي بقبة اليهودية ، وهي قبة التراب ، قلت^٤ : عايتهما مع الذي بالمدينة سنة ٧٣٥ وقرأت فيها ، قال النخعي : لعله الكوفي أو البصري . وأقول : اختبرت الذي بالمدينة والذي نقل من الأندلس فألفيت خطّهما سواء ، وما توهموا أنه خطّه يمينه فليس بصحيح ، فلم بخطّ عثمان واحداً منها ، وإنما جمع عليها بعضاً من الصحابة كما هو مكتوب على ظهر المدني ، ونص ما على ظهره : هذا ما أجمع عليه جماعة من^١ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، منهم زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاصي ، وذكر العدد الذي جمعه عثمان رضي الله تعالى عنه من الصحابة رضي الله تعالى عنهم على كتّيب المصحف ، انتهى .

“Y estaba, tal y como se mencionó, en Córdoba el muṣḥaf al ‘Uṭmānī presente entre la gente de al-Ándalus, y luego se lo llevaron los Almohades y luego los Merínís.

*Dijo IBN MARZŪQ en su Al-Musnad Assaḥīḥ alḥasan fī ma’ātir wa maḥāsin mawlāna Abī al-Ḥasan: “El Sultan Abū al- Ḥasan no viajaba sin el muṣḥaf de ‘Uṭmān, y tiene entre el pueblo de al-Ándalus un gran prestigio, y un gran lugar”.
¿Y cómo no?*

Dijo IBN BAŠKWĀL (Ibn Pascual): Salió este muṣḥaf de Córdoba y se alejó de ella, cuando estaba en su Mezquita Mayor, en la noche del sábado del 11 de Chawwāl del año 552 durante los años de Abī Muḥammad ‘Abd al-Mūman bnu ‘Alī, y bajo su orden”.

Y este es uno de los cuatro maṣāḥif que mandó ‘Uṭmān que Dios le bendiga a los amsar: Meca, Basora, Kūfa y el Cham (Damasco).

Y dijo IBN ‘ABD AL-MALIK⁴⁰⁰: “se dijo que contenía la sangre de ‘Uṭmān y es un tema discetible, pero si es uno de los cuatro seguramente sea el de Chām”.

Dijo ABŪ AL-QASIM AL-SABTĪ: “En cuanto al muṣḥaf del Chām, está en una maqsūra en la mezquita Bani Umayya en Damasco, y lo ví en el año 657(hégira), igual ví al de la Meca en en una cúpula judía, la cúpula del Turāb”.

Dijo IBN MARZŪQ: “Los he visto a los dos, con el de Medina en el año 735 y lei en esta ciudad”.

Dijo AL-NAḤĪ: “seguramente sea el de Kūfa o el de Basora”.

Y yo digo: “he analizado el de Medina y el que se trasladó desde al-Ándalus, y he visto que sus letras son iguales, y aquellos que dijeron que fue escrito por ‘Uṭmān están equivocados, y ‘Uṭmān no escribió ninguno de ellos, y lo que hizo fue reunir unos compañeros del Profeta para su colecta y su escritura entre los cuales Zayd Ibn Tābit y ‘Abd Allāh Ibn al-Zubayr y Sa’īd bnu al- ‘Āṣī y se menciona numerosos compañeros que participaron en la colecta de este muṣḥaf.Fin”.

⁴⁰⁰ Se refiere a ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī

- ➔ Con este mención que escribe AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ sobre la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba, este autor, tal y como lo hizo anteriormente AL-MARRAKUŠĪ, dice que debe ser una de las cuatro copias que mandó el Califa ‘Uṭmān a las urbes, sin embargo este autor duda que sea la copia del Califa y aquella que estaba leyendo cuando fue asesinado y su sangre salpicó algunas de sus páginas. Dice, AL-MAQQARĪ, al igual que AL-MARRAKUŠĪ, que si es una de las cuatro copias, seguramente sea el de Damasco.
- ➔ Por otro lado, es importante el comentario que aporta AL-MAQQARĪ acerca de lo que dijo AL-TAĠĪBĪ quien, después de declarar que vio él mismo las copias de Damasco y de la Meca, afirma que el muṣḥaf de al-Ándalus no podía ser uno de estos dos, al igual que duda que sea uno de los dos que mandó el Califa a Kūfa y Basora. Finalmente, dice que analizó la escritura del manuscrito que se encuentra en Medina, y confirmó que su escritura y la Ándalusí son iguales, pues quizás fue copiado a partir de aquella copia.
- ➔ Es menester reproducir una curiosa mención del historiador AL-NĀŠIRĪ, Aḥmad b. Ḥālīd⁴⁰¹ - Su fuente fue con total seguridad IBN ḤALDŪN, Abderraḥmān quien la reproduce extensamente-⁴⁰² Dice el historiador acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus que el soberano Meriní recibió un regalo de manos del rey de los Banū al-Aḥmar Muḥammad al-Faqīh de Granada en el año 692 de la Hégira / 1293 D.C. y fue el Corán del Califa ‘Uṭmā. Esta noticia (*ḥabar*) contradice sin lugar a duda las numerosas crónicas que relatan con detalle y fechas de que el Muṣḥaf estaba en aquellos tiempos en manos de los Ziyánidas de Tlemcen:⁴⁰³

⁴⁰¹ AL-NĀŠIRĪ, Šihāb Eddīn Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Ḥālīd b. Ḥammad (1835-1897 D.C.), natural de Salé en el actual Marruecos fue historiador y jurisconsulto y escribió su obra titulada: *Kitāb al-Istiqṣā’ li aḥbār duwal al-maġrib al-aqsā* (Historia general de Marruecos), usaba como fuentes para sus escritos a IBN ḤALDŪN, IBN BAŠKWĀL; IBN ṬUFAYL, IBN RUŠAYD, y AL-MAQQARĪ, Enciclopedia del Islam, vol7, pp. 1007-1008

⁴⁰² IBN IBN ḤALDŪN, Kitābu al-‘ibār, t7, p296

⁴⁰³ AL-NĀŠIRĪ, Kitāb al-Istiqṣā’, t3 p131

ولما علم السلطان يوسف بقدومه خرج من فاس للقاءه وبرور مقدمه
فوافاه بطنجة فقدم ابن الأحمر بين يدي نجواه هدية أتحف بها السلطان
يوسف كان من أحسنها موقعاً لديه المصحف الكبير الذي يقال إنه مصحف
أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه كان بنو أمية يتوارثونه بقرطبة ثم
خلص إلى ابن الأحمر فأتحف به السلطان يوسف في هذه المرة،

“Y cuando se enteró el Sultán Yūsuf de su llegada salió desde Fez a su encuentro y recibirlo y lo esperó en Tanger, y llegó Ibn al-Aḥmar y entre sus manos un regalo que hizo al Sultán Yūsuf y entre lo más bello el gran Muṣḥaf del que se dice que es Muṣḥaf el Emir de los Creyentes ‘Uṭmān b. ‘Affān, que Alá le bendiga, y los Omeyas lo heredaban en Córdoba y luego recayó en las manos de los Banū al-Aḥmar y fue gratificado el Sultán esta vez con esta regalo”.

4.2.2 Crítica y conclusiones

Tanto los historiadores contemporáneos como los de la Edad Media basan sus menciones acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus en la cadena de transmisión (*isnād*) que remontan a los “cronistas claves” que hicieron descripciones, tanto breves tanto largas, de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en la ciudad de Córdoba, relatando sus cuidados, su puesta en escena durante las ceremonias así como la búsqueda de su protección como símbolo de poder y de legitimidad. En esta línea, y de mi investigación y análisis de las fuentes de los cronistas que mencionaron la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba, destaca el hecho que este manuscrito o copia de al-Muṣḥaf al-Imām fue más un libro venerado y de aspecto protector que un instrumento político y de cohesión social⁴⁰⁴. De hecho, su pérdida en la batalla de Simancas en el año 939 D.C. por el Califa Abderrahmān III fue una verdadera *Na ū ba*, una tragedia para todo el pueblo de al-Ándalus y para el propio Califa que ya no salió más en expediciones militares.⁴⁰⁵

La exposición diaria de esta reliquia aseguraba que el Califa -el descendiente de ‘Uṭmān- estaba simbólicamente presente en el seno de la mezquita aun cuando físicamente estaba en Medīnat al-Zahrā, y que su liderazgo del Islam sunní era reiterado y se le daba un pedigrí de sangre. Las “peripecias” político-militares no cuestionan la evolución llevada a cabo, sino todo lo contrario. Un gravísimo desastre militar sufrido personalmente por el califa frente a los leoneses en 939 D.C., en Simancas-Alhandega donde el soberano solo pudo salvar la vida al huir de forma humillante, y donde perdió su propia cota de mallas de oro y un Corán de valor incalculable que le acompañaba en sus campañas,⁴⁰⁶ solo tuvo como resultado una purga sangrienta en el ejército-se crucificó a la vuelta a

⁴⁰⁴ Según Pascal BURESI, no se trata, de hecho, negar la existencia de un códice precioso, conservado en Córdoba y utilizado en ciertas épocas como apoyo al poder. BURESI, *Une relique*, pp.274-275

⁴⁰⁵ Véase comentarios al principio de esta sección de Muṣḥaf ‘Uṭmān en la Córdoba de los Omeyas.

⁴⁰⁶ Las motivaciones de la campaña de Simancas venían dadas por la actividad bélica de Ramiro II de León, que provocó la reacción musulmana contra los Leoneses. Examina Pedro CHALMETA los datos relativos a la batalla de Simancas en “La campaña de Simancas del 939: nuevos datos y unas rectificaciones”, pp.1-2, para llegar a la conclusión de que no fue una gran victoria cristiana, como se ha venido afirmando, sino que terminó en tablas o con una ventaja muy ligera de los cristianos, ya que el ejército musulmán apenas sufrió bajas. Entonces siguió Abderrahmān III la línea del Duero, haciéndose un gran botín en las poblaciones que encontró al pase, lo que viene a demostrar la importancia de la repoblación en esa zona. Cuando se dirigía desde el río Haza a Atienza, el ejército musulmán fue atacado en una zona muy escabrosa, dándose la batalla de la Alhándega, que el Dr. Chalmeta localiza en un lugar muy escarpado, llamado “la Hoz”. En esta batalla se produjo la desbandada del ejército musulmán.

trescientos oficiales de la caballería- y la acentuación de su carácter servil y mercenario.⁴⁰⁷

En cuanto a las menciones a este manuscrito, todas relatan hechos muy similares y repetitivos, la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en la *Mezquita Mayor* de Córdoba⁴⁰⁸, su pérdida durante la batalla de Simancas, su traslado a casa de al-Ḥarrāz durante la ampliación de la Mezquita, así como las condiciones de su traslado desde Córdoba a Marrakech.

Es interesante recalcar que mientras IBN AL-QŪTIYYA habla de un Muṣḥaf atribuido al Califa ‘Uṭmān, IBN ḤAYYĀN habla del Muṣḥaf del Califa omeya de al-Ándalus pero, sólo AL-IDRĪSĪ habla de un Muṣḥaf que contiene cuatro hojas salpicadas por la sangre del Califa ‘Uṭmān dando autenticidad a este manuscrito. ‘ABD AL-WĀḤID habla por su parte de una de las copias que envió ‘Uṭmān a las urbes, IBN ‘IDĀRĪ de un Alcorán de Almanzor, y hasta que IBN ‘ABD AL-MALIK planteara abiertamente la autenticidad de esta reliquia ya que dice que Abdalmu’min b. ‘Alī y su familia e hijos y seguidores se reafirmaban en su convicción de que era el Imām, Muṣḥaf el Emir de los Creyentes ‘Uṭmān b. ‘Affān, añadiendo también alguna duda con alguna poesía que iba en la misma línea y el testimonio de Ibn Šayba.

Es preciso aportar también que IBN ‘ABD AL-MALIK recoge la mención de AL-RĀZĪ quien dice que la copia que se trasladó desde la *Mezquita Mayor* de Córdoba a casa de al-Ḥarrāz cuando su remodelación fue aquella escrita por la propia mano del Califa ‘Uṭmān, mención que transmite a su vez IBN MARZŪQ, el autor anónimo de *Ḍikr bilād al-Ándalus* y AL-MAQQARĪ. Por otro lado, es de gran relevancia también la duda que plantea IBN ḤALDŪN, ‘Abderrahmān quien dice “presumiblemente” atribuido al Califa ‘Uṭmān.

Todo esto siembra más dudas que aclaraciones en cuanto a la autenticidad del manuscrito del Corán de Córdoba y su atribución al Califa ‘Uṭmān.

En esta línea, la afirmación de Pascal BURESI de que la atribución de Muṣḥaf ‘Uṭmān en la Córdoba omeya no parece muy expandida ni conocida en el siglo XI⁴⁰⁹ ya que ningún texto lo menciona y que es sólo en el siglo VI/XII cuando la atribución de este códice a ‘Uṭmān b. ‘Affān se impone en todas las fuentes es, según mi investigación,

⁴⁰⁷ GUICHARD, De la expansión, p98

⁴⁰⁸ También acerca de la presencia de muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus el historiador LÉVI-PROVENÇAL al describir la Gran Mezquita de Córdoba habla de una sala, *beit-al-māl*, que contenía manuscritos de valor. LÉVI-PROVENÇAL, Histoire, t3, pp.462-463. Traducción propia.

⁴⁰⁹ BURESI, Une Relique p.276

totalmente errónea ya que he aportado menciones de cronistas del siglo X como son IBN AL-QŪTIYYA y IBN ḤAYYĀN que atribuyen el manuscrito de la *Mezquita Mayor* de Córdoba al Califa ‘Uṭmān.⁴¹⁰ BURESI, Pascal sostiene que la única mención atestada antes del siglo XII se encuentra en *al-Muqtabis*, tII, p113, y luego se contradice ya que IBN ḤAYYĀN es del siglo X, y aunque tanto este cronista como IBN AL-QŪTIYYA relatan la misma mención, esto es una prueba que refuta la afirmación de BURESI.⁴¹¹

Por otro lado, no he encontrado ninguna mención o rastro en las crónicas de las fuentes musulmanas consultadas que vincula Muṣḥaf ‘Uṭmān con la exhibición de autoridad por parte de los soberanos omeyas de al-Ándalus – esto cambiará drásticamente cuando esta copia pasó a manos de los Almohades- y por ello contradigo lo que afirma el historiador Pascal BURESI quien aclara⁴¹²: « *Es muy plausible, y hasta probable, que la dinastía califal omeya de Córdoba haya acudido a la autoridad de un Corán atribuido a ‘Uṭmān*” ...el geógrafo Ibn al-Ğubayr menciona en Córdoba en el siglo VI/XII un Corán que ‘Uṭmān habría mandado a las provincias, pero allí también, esta tradición es tardía (viajes d’Ibn Jubayr, en *Viajeros árabes*, Ibn Fadlān, Ibn Jubayr, Ibn Battūta y un autor anónimo, trad. P. Charles-Dominique, p.291: “En el ángulo Este de la nueva maqsūra, en el miḥrāb, se ve un gran armario donde está conservado unos de los ejemplares coránicos de ‘Uṭmān -Que Dios esé satisfecho de él-, el mismo ejemplar que mandó a Siria. Se abre este aramrio todos los días, después de la oración, y los fieles atraen su bendicción tocándolo y besándolo. ¡La afluencia es grande!”⁴¹³

Acerca de esto, he leído al libro original de IBN AL-ĞUBAYR, *Riḥla*, p.268, y el texto que recojo en este trabajo de tesis en el capítulo reservado a *Muṣḥaf ‘Uṭmān* en Damasco, es idéntico al texto que reproduce Pascal BURESI, sin embargo, éste historiador se ha equivocado en el lugar.....! IBN AL-ĞUBAYR no hablaba de la Mezquita de Córdoba sino la de Damasco...!

Sin embargo, soy partidario de la idea de que puede que el manuscrito del Corán de al-Ándalus sea auténtico o una simple copia que fue falsamente atribuida ‘Uṭmān por el pueblo de al-Ándalus y sus soberanos con la búsqueda de cierta legitimidad frente a los

⁴¹⁰ Pascal BURESI dice que la única mención atestada antes del siglo XII se encuentra en *al-Muqtabis*, tII/2, éd. M. ‘A. Makki, Beyrouth, 1973, p.113, d’IBN ḤAYYĀN,: *wa da ‘ā bi-muṣḥaf al-mansūb ilā ‘Uṭmān b. ‘Affān*”: “Rezó con el código coránico atribuido a ‘Uṭmān b. ‘Affān”.

⁴¹¹

⁴¹² BURESI, Une relique, pp.274-275

⁴¹³ Traducción propia

Abasíes de Oriente,⁴¹⁴ sin embargo lo que realmente destaca de todas las crónicas que reproducen los detalles de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus es la utilización de este libro como Talismán en las expediciones militares y como instrumento de cohesión social y religiosa al usarlo en los actos religiosos y litúrgicos y exhibirlo en las fiestas y durante el mes de Ramadán. Así, las fuentes convergen a propósito de la existencia en la *Mezquita Mayor* de Córdoba, quizás desde la época omeya, de un códice precioso, de formato oblongo y voluminoso, aparentemente redactado en caracteres *cufíes*, en el momento en que el estilo *magribí* se impuso en Occidente, lo que volvería factible para los contemporáneos, su atribución a otra época, sin que se puede afirmar con certeza que la atribución de este *muṣḥaf* a ‘Uṭmān sea anterior a la época almohade, o que esta atribución, si es anterior, haya sido utilizada para fines políticos, antes de la intervención almohade en la península ibérica a mediados del siglo VI/XII.

Cabe pensar también de que puede que se estableciera un consenso particular en al-Ándalus para aceptar la idea de que había un manuscrito en Córdoba atribuido al Califa ‘Uṭmān. Esto me lleva a levantar una hipótesis de la posibilidad de que el manuscrito de Córdoba fuese escrito en al-Ándalus por copistas expertos en alcoranes, lo que no quita la transcendencia que tuvo este libro en el pueblo de estas tierras como reliquia y talismán. Para reforzar esta hipótesis, aporoto el texto que la profesora BA‘YŪN, Souha maḥmūd resalta en un artículo la preocupación de los Ándalusíes por la encuadernación y la decoración de los manuscritos del Corán (*maṣāḥif*)⁴¹⁵ y comenta que se elevaron los Andalucíes a un nivel muy alto en este oficio. Su preocupación por el Corán era enorme. Destacaron los más famosos escribanos Ándalusíes que copiaron el Corán, así como las mujeres, expertas copistas con la escritura árabe que tuvieron gran notoriedad en este campo...y tuvieron los Ándalusíes mucho cuidado en la encuadernación del Corán, en su decoración y su cuidado y preservación en fundas de cuero y cajas de madera, sobre todo para aquellos de gran tamaño, y en volúmenes varios.⁴¹⁶ Es preciso subrayar que a diferencia de la historiografía occidental sobre la cristiandad medieval, los historiadores del islam se interesaron poco al fenómeno de la “invención” de las reliquias, a excepción

⁴¹⁴ Veremos más adelante la construcción de esta posibilidad.

⁴¹⁵ BA‘YŪN, Kitābat, pp.141-151

⁴¹⁶ Según la profesora BA‘YŪN, Souha Maḥmūd, la preocupación de los Califas Omeyas y Almohades por los libros y su encuadernación fue muy grande, y prueba de ello fue la preocupación del Califa ‘Abdalmu‘min b. ‘Alī, fundador de la dynatía almohade en el Magreb (gobernó entre 524-558 de la Hégira, 1129-1162 D.C.) por la encuadernación de Muṣḥaf ‘Uṭmān. Insistía mucho en la encuadernación de este manuscrito y decorarlo, y para ello reunió a los mejores artesanos y encuadernadores de todo al-Ándalus y el Magreb. BA‘YŪN, Souha Maḥmūd, Kitābat, p152, en Kitābat al-maṣāḥif fī al-Ándalus, p152

notable de MOUTON, Jean-Michel.⁴¹⁷ En esta misma línea, es evidente que la herencia cultural de la Mezquita de Córdoba así como los rituales alrededor de una reliquia como es Muṣḥaf ‘Uṭmān actúan como mitos para recordar el pasado omeya del pueblo de al-Ándalus.⁴¹⁸

Refuerza también esta hipótesis el hecho de que en el libro *Kitāb al-qudāt bi-Qurṭuba* del historiador AL-ḤUŠANĪ m. 971 D.C. no he encontrado ninguna mención de la existencia o la utilización de Muṣḥaf ‘Uṭmān por los jueces que se sucedieron a lo largo de los siglos en Córdoba, y eso a pesar haber tenido a su alcance todos los medios de información que podían proporcionarle las recomendaciones del príncipe.⁴¹⁹

Asimismo, me ha llamado la atención no encontrar mención alguna sobre la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba en *Kitāb al-Iktifā’*, la obra del historiador IBN AL-KARDABŪS, a pesar de relatar con detalle la historia de al-Ándalus, desde la conquista hasta la época del califa almohade Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Mansūr.⁴²⁰

Por último, es preciso mencionar de nuevo que la mención de IBN AL-QŪTIYYA sobre la presencia del Corán de ‘Uṭmān en Córdoba que se ha incluido en este tesis no está recogida en ninguna de las fuentes que he consultado y que ponen de manifiesto que el historiador IBN ḤAYYĀN fue el padre de todas las fuentes acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba. Por ello, puedo afirmar que el hallazgo de la fuente de IBN AL-QŪTIYYA es una primicia en el estudio de las fuentes relacionadas con la presencia del Corán de ‘Uṭmān en Córdoba.

También quería subrayar que aunque DESSUS LAMARE afirmara que fue sólo en la época de los primeros Almohades cuando la existencia de muṣḥaf ‘Uṭmān nos fue señalada por AL-IDRĪSĪ, IBN BAŠKUWĀL y IBN MARZŪQ⁴²¹, he aportado las menciones de varias fuentes de cronistas anteriores a aquellos que que aporta DESSUS

⁴¹⁷ MOUTON, De quelques reliques, pp.245-254

⁴¹⁸ KHOURY, The meaning, p83. Traducción propia

⁴¹⁹ Exceptuando aquella que menciona IBN AL-QŪTIYYA pero donde AL-ḤUŠANĪ habla de un Corán sin especificar su atribución.

⁴²⁰ Acerca de las fuentes consultadas que no mencionan la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus, es interesante la reflexión de Pascal BURESI que llama la atención sobre que las fuentes anteriores a mediados del siglo XII se quedaron curiosamente silenciosas acerca del tema del Corán. No encuentra nada en IBN ḤURDĀDBBAH (siglo X), AL BAKRĪ (siglo XI), en *Kitāb al-Iqtibās al-anwār* de AL-RUŠĀTĪ (m. 1147 D.C.), en *al-Iḥtišār Iqtibās al-anwār* de IBN AL-ḤARRĀṬ AL-ĪSBĪLĪ (m. 1186 D.C.), en *Tārīḥ al-Ándalus* de IBN AL-KARDABŪS (finales XII, principios XIII), ni en el *wasf al-Ándalus* del geógrafo IBN AL-ŠABBĀT (1221-1282 D.C.), ni en el *Kitāb farḥat al-anfus fī aḥbār al-Ándalus* de IBN ĠĀLIB que dio una larga descripción de la mezquita de Córdoba pero en ningún momento habla el muṣḥaf. Sería muy sorprendente si este Corán tuviera una atención especial que estos autores omitan de mencionar que fuese una preciosa reliquia. BURESI, D’une péninsule, p13. Traducción propia.

⁴²¹ DESSUS LAMARE, Le Muṣḥaf, p554

LAMARE y que contradicen sus afirmaciones. Entre ellos están IBN AL-QŪTIYYA y IBN ḤAYYĀN que vivieron mucho antes de los cronistas señalados por este autor.

En cuanto a los 4 autores de inicio estudiados, véase BOUAYED, Mahmoud; AL-SAYYID; Şaḥar; BENNISON, Amira K; BURESI, Pascal, se aprecia en el siguiente cuadro que, en cada uno de ellos, la lista de referencias no es completa, tal y como lo describo en la redacción de esta tesis.

CRONISTA	OBRA	AUTOR			
		BOUAYED, Mahmoud	AL-SAYYID, Şaḥar	BENNISON, Amira K	BURESI, Pascal
AL-RĀZĪ, Aḥmad Ibn Muḥammad	Ajbār mulūk Al-Andalus			X	X
IBN AL-QŪTIYYA	Tārīḥ iftitāḥ al-Andalus				
IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān Ḥayyān Ibn Ḥalaf	Al Muqtabis min anba'ahl al-Andalus			X	X
AL-IDRISI, al-Šrif	Nuzhat al Muštāq fi ihtirāq al-afāq.	X	X	X	X
IBN BAŠKWĀL, Kitāb al- Šila	Kitāb al- Šila		X	X	X
‘ABD AL-WĀḤID, al-Marrakušī	Al-Mu’ğib fi talḥiṣ aḥbār al-Mağrib	X	X	X	X
IBN ‘IDĀRĪ, al-Marrakušī	Al-Bayān al-Muğrib fi Aḥbār al-Andalus		X		
IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī	Al-Ḍayl wa al-Takmila likitābī al-Mawḥid	X	X		X
IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Muḥammad	Al-Musnad Assaḥiḥ alḥasan fi ma’āṭir al-Andalus	X	X	X	X
ANÓNIMO	Ḍikr bilād al-Andalus				
IBN ḤALDŪN, ‘Abderrahmān	Kitābu al-‘ibār wa Diwānu al-Mubtada’	X		X	X
AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Aḥmad	Nafḥ al-Ṭib min ġusni al-Andalus al-raḥmān	X	X	X	X

Asimismo, destaco la ausencia de mención de los dos cronistas clave AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad y IBN ḤAYYĀN por parte de BOUAYED, Mahmoud y AL-SAYYID, Şaḥar; IBN AL-QŪTIYYA que no es mencionado por ninguno de los cuatro autores, tampoco la de es *Ḍikr bilād al-Ándalus* de un autor ANÓNIMO, así como la importante aportación de IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī que no la cita la catedrática de Cambridge BENNISON, Amira K.

4.3 Muṣḥaf Uthman en la Córdoba de los Reinos Taifas

4.3.1 Referencias históricas del Muṣḥaf

En la época de la gran *fitna* del siglo V/XI en al-Ándalus,⁴²² la de los Reinos Taifas, en el momento en que los Emires de los principados disidentes –pequeños principados o reinos: taifas- buscaban por todos los medios, primero inscribirse en la continuidad califal omeya de Córdoba,⁴²³ luego afirmar su legitimidad al ligar su poder a una instancia califal superior -utilizando en particular los “signos tradicionales de reconocimiento” como son los *laqabs* honoríficos, acuñando su nombre de una moneda de oro o pronunciando el sermón en las mezquitas (*ḥutba*)- es sorprendente, sobre todo si la tradición del *muṣḥaf* de ‘Uṭmān existía en la época califal anterior, que no hayan acudido a la posesión de esta “reliquia” en su carrera hacia la legitimidad.⁴²⁴

La España musulmana desde el siglo V/XI es desconcertante. En pocos años, lo que se consideraba un edificio sólido se derrumba. Los Omeyas son destituidos, el califato eliminado, y en el lugar de un estado unitario proliferan una treintena de principados autónomos, de talla y potencia variable, absorbidos por conflictos de vecindad y querellas de todo tipo, principados que se acostumbraba a designar bajo su apelación castellana de *taifas* (del árabe *tāʾifa*, plural *tawāʾif*, “grupo de individuos”, “fracción”, “partido”). Luego, tres cuartos de siglo más tarde, los taifas desaparecen a su vez, víctimas de la conquista almorávide que restaura el orden imperial.⁴²⁵

⁴²² Fitna: Desórden. Término árabe a menudo utilizado en la larga historia del Islam para designar los periodos de confusión, escisiones y de luchas intrnas, a veces de guerras civiles y anarquía, que marcaron la evolución de la comunidad musulmana. SOURDEL, Dictionnaire, p.299.

⁴²³ Véase para bibliografía sobre Reinos Taifas: DOZY, Historia, t4, pp.211-368; LZBIB, Nağīb, *Al mawsūʿa al-ʿāma li-tārīḥ al-Mağrib wa al-Ándalus*, t2, p209-214, primera edición, al-Dawliyya li Atṭiqāfa wa al-Našr, Beirut, 1990; GHEJNEG, Anwar, *Historia de la España musulmana*, párrafo de La conquista de España y el emirato, pp.54-68; VIGUERA, Maria Jesús, *Los reinos Taifas y las invasiones magrebíes (al-Ándalus del XI al XIII)*, Editorial Mapfre, Madrid, 1992; CLÉMENT, F., *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas : l'imam fictif*, Paris, 1997; - MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *Historia de España, -Los reinos taifas. Al-Ándalus en el siglo XI*, tomoVIII,I, coordinación y prólogo por María Jesús VIGUERA MOLINS, Espasa-Calpe, Madrid, 1997

⁴²⁴ Pascal BURESI comenta que sólo se puede constatar la debilidad de la tradición de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Occidente en los siglos IV/X y V/XI, y hasta en la época almorávide (desde finales del siglo V/XI hasta mediados del VI/XII), comparado con su vitalidad en la segunda mitad del siglo VI/XII. BURESI, *Une relique*, p276

⁴²⁵ BENNISON, *Cities*, p77

En esta parte, y durante todo el periodo de los Reinos Taifas, Muṣḥaf ‘Uṭmān permaneció en el seno de la *Mezquita Mayor* de Córdoba, siempre abrigado por los señores de la Taifa de Córdoba, aún durante la invasión Toledana a esta ciudad custodiada por Ibn Yahwar.⁴²⁶

Con todo ello, quiero rescatar un texto que menciona la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān durante la Taifa de Córdoba.

- ➔ En mi investigación y análisis, aunque ninguna fuente contemporánea habla del periodo de los Reinos taifas, he encontrado una mención en las crónicas del historiador y sociólogo IBN ḤALDŪN, Abū zayd ‘Abderrahmān b. Muḥammad
- ➔ Tanto IBN ḤAYYĀN como IBN ḤAZM aportaron informaciones considerables a la historia política de las taifas, pero no hubo, en general, cronistas de cada una de ellas.⁴²⁷ Sin embargo, ninguno de estos dos historiadores mencionó la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba durante este periodo de Guerra civil.

⁴²⁶ Véase para más detalles sobre este episodio : VIGUERA, Los reinos, p131-134

⁴²⁷ VIGUERA, Fuentes, p21

IBN HALDŪN, ‘Abderrahmān :

IBN HALDŪN, Abū zayd ‘Abderrahmān b. Muḥammad (1332-1406 D.C.)⁴²⁸ hizo mención de la presencia de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* en al-Ándalus durante los Reinos Taifas en su libro más universal: *Kitābu al-‘ibār wa Dīwānu al-Mubtada’ wa l-ḥabar fī tāriḥ al-‘arab wa-l barbar*.

En el año 1242 D.C. el soberano Almohade al-Saíd ‘Alí dirigió un gran ejército para someter a la ciudad de Tlemcen y su soberano disidente Yağmurāsen. Los Almohades fueron derrotados y Yağmurāsen y sus soldados recogieron un gran botín.⁴²⁹

➤ Dice el historiador:⁴³⁰

واختصّ بغمراسن بفسطاط السلطان فكان له خالصة دون قومه ، واستولى على
الذخيرة التي كانت فيه ، منها مصحف عثمان بن عفان رضي الله عنه يزعمون أنه أخذ
المصاحف التي انتسخت لعهد خلافته ، وأنه كان في خزائن قرطبة عند ولد عبد
رحمن الداخل ، ثم صار في ذخائر لمتونة فيما صار إليهم من ذخائر ملوك الطوائف
بالأندلس ، ثم إلى خزائن الموحدين من خزائن لمتونة ،

“...y se hizo Yağmurāsen con la tienda del Sultán, y se la expropió sin su gente, y se apoderó del botín, entre el cual estaba *Muṣḥaf ‘Uṭmān b. Affān*, que Alá le bendiga, del que se dice que fue uno de los *maṣāḥif* que fueron escritos bajo su califato, y estaba en los armarios de Córdoba bajo el hijo de ‘Abderrahmān el emigrado, y luego pasó a manos de la tribu *Lamtuna* después de pasar por los Reinos Taifas, luego pasó a los armarios de los Amohades proveniente de los armarios de los *Lamtūna*⁴³¹ ...”⁴³²

⁴²⁸ IBN HALDŪN, Abū zayd ‘Abderrahmān b. Muḥammad (1332-1406 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁴²⁹ IBN HALDŪN, *Kitābu*, t7, pp.109-111.

⁴³⁰ IBN HALDŪN, *Kitābu*, t7, pp.110-111.

⁴³¹ *Lamtūna*: Tribu o confederación de tribus bereberes, nómadas, del grupo de los *Ṣanhāğa*, que jugó un gran papel en el Sahara Occidental entre los siglos VIII y XIV y que dio nacimiento a la dinastía de los Almorávides. SOURDEL, *Dictionnaire*, p494

➔ La mención de IBN ḤALDŪN acerca de la presencia del manuscrito venerado del Corán en al-Ándalus durante los Reinos Taifas no parece sacada de ninguna fuente antigua, por lo que sugiero la hipótesis de que sea una aportación suya propia, siguiendo la lógica y basándose en las menciones y los testimonios aportados por cronistas sobre *Muṣḥaf ‘Uṭmān* en Córdoba, antes de los Reinos Taifas durante la época Omeya y luego después durante la época Almorávide y Almohade, siempre permaneciendo en esta ciudad por lo que, aunque no haya menciones, es evidente que estaba localizado en Córdoba

⁴³² Tradcción propia

4.3.2 Crítica y conclusiones

La revuelta de los bereberes en 1013 D.C. en la que saquearon Medinat Azzahrā⁴³³ en Córdoba acabó con la dinastía de los Amiríes⁴³⁴ y con la Córdoba Omeya, provocando una explosión del Califato Omeya en numerosos pedazos o pequeños reinos independientes que se conocieron por Reinos Taifas. La vida de estos pequeños reinos fue corta pero intensa, de 1032 D.C. a 1080 D.C., con mucha actividad cultural y política. Sin embargo, no he encontrado mención alguna de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus durante los Reinos Taifas, salvo la de IBN ḤALDŪN, ‘Abderrahmān. Este silencio es intrigante, sobre todo que este manuscrito sagrado estaba presente en Córdoba antes de la época de los Reinos Taifas -durante dos siglos y medio, en las épocas del Emirato luego durante el Califato de Córdoba-, sin embargo, y después de los Reinos Taifas y de la época Almorávide – dónde también las menciones son escasas- reaparecen las menciones en la época Almohade, sobre la presencia del manuscrito en la misma ciudad de Córdoba, lo que hace pensar que estuvo siempre presente allí a pesar de la ausencia de menciones alrededor de esta copia de Muṣḥaf ‘Uṭmān

Aunque Pascal BURESI se sorprenda de que los príncipes de los Reinos Taifas no hayan acudido a la posesión de Muṣḥaf ‘Uṭmān en su carrera hacia la legitimidad y añada que sean cuales sean las razones, hay una evidente “caída en la veneración” de esta reliquia durante los Reinos Taifas y la época de los Almorávides comparada con una verdadera simbología del poder y de la legitimización con los Almohades,⁴³⁵ aporó la hipótesis de que no hubo ninguna caída en la veneración de esta reliquia sino que las circunstancias políticas en al-Ándalus en general y en Córdoba en particular habían cambiado, disminuyendo la influencia del soberano desde un Califato a un “simple” y “pequeño” Emirato. Prueba de ello es que Muṣḥaf ‘Uṭmān “reaparece” otra vez en las crónicas en la época Almorávide por lo que avanzo que las tradiciones litúrgicas alrededor de esta reliquia y la búsqueda de su bendición siguieron existiendo entre los Emires y el pueblo de Córdoba durante los Reinos Taifas.

⁴³³ LÉVI-PROVENÇAL, Histoire, t2, pp.133-139

⁴³⁴ DOZY, Historia, t3, pp.75-170

⁴³⁵ BURESI, Une relique, pp.276-277

En cuanto a los 4 autores de incio estudiados, véase BOUAYED, Mahmoud; AL-SAYYID, Şaḥar; BENNISON, Amira K; BURESI, Pascal, se aprecia en el siguiente cuadro que, en cada uno de ellos, la lista de referencias no es completa, tal y como lo describo en la redacción de esta tesis.

		AUTOR			
CRONISTA	OBRA	BOUAYED, Mahmoud	AL-SAYYID, Şaḥar	BENNISON, Amira K	BURESI, Pascal
IBN ḤALDŪN, 'Abderrahmān	Kitābu al-'ibār wa Dīwānu al-Mubtada	X		X	X

En este caso, se puede observar que la historiadora AL SAYYID, Şaḥar no hace mención ninguna a la crónica aportada por IBN ḤALDŪN, 'Abderrahmān.

4.4 Muṣḥaf Uthman en la Córdoba de los Almorávides

4.4.1 Referencias históricas del Muṣḥaf

Los Almorávides eran Ṣanhāḡa, de origen nómada del noroeste del Sáhara. Querían seguir un conocimiento verdadero del Islam y se caracterizaban por formar asentamientos (*ribāt*) con un único propósito religioso e ideológico. Constituían una comunidad fortificada de sujetos individuales dedicados a objetivos religiosos. Los Almorávides aspiraban a adquirir la cultura arabo-Ándalusí y se esmeraron en controlar el árabe volviéndose grandes patrones de la poesía árabe al emplear artesanos Ándalusíes a través del imperio para contruir y embellecer mezquitas y palacios. La máxima expresión de los valores de los Almorávides fue su capital Marrakech.⁴³⁶

Sin embargo, el imperio almorávide apenas granó una cronística propia, y las razones de que esto no ocurriera hay que buscarlas en el desarrollo de su evolución político-cultural, que no se capitaliza en Marrakech hasta mediar el siglo XI, empezando a adquirir desde entonces algunas de las dimensiones administrativo-culturales que no acabarán de cuajar hasta que la incorporación de cultos letrados y secretarios andalusíes no se manifieste en el recurso a la Crónica como vehículo de propaganda estatal. Y la incorporación de al-Ándalus al imperio almorávide no comenzó hasta el año 1090 D.C., terminando medio siglo después.⁴³⁷

En esta parte de la investigación, me he centrado en la presencia de los Almorávides exclusivamente en al-Ándalus ya que durante este periodo de conquista de las Taifas por

⁴³⁶ Véase para bibliografía sobre Almorávides a MARÇAIS, George, *La berbérie musulmane et l'orient au Moyen Âge*, Aubier-Editions Montaigne, Alger, 1946 – consultar la parte dedicada a los Almorávides pp.238-245; MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *Historia de España*, -El Retroceso territorial de al-Ándalus, Almorávides y Almohades, siglos XI al XIII, tomo VIII, II, coordinación y prólogo por María Jesús VIGUERA MOLINS, Espasa-Calpe, Madrid, 1997; ZBIB, Naḡīb, *Al mawsū'a al- 'āma li-tārīḡ al-Maḡrib wa al-Ándalus*, t2, pp.231-309, primera edición, al-Dawliyya li Atṭqāfa wa al-Naṣr, Beirut, 1990; GHEJNEG, Anwar, *Historia de la España musulmana*, párrafo de La conquista de España y el emirato, pp.69-76; BOSCH VILÁ, Jacinto, *Los Almorávides*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 1998; Al-QĀDĪ BŪTŠĪŠ, Ibrāhīm, *Al Maḡrib wa al-Ándalus fī 'asr al-murābiṭīn*, Dār al-ṭṭalī'a, Bairut, 2000; JULIEN, André, *Histoire de l'Afrique du Nord. Tunisie-Algérie-Maroc, de la conquête arabe à 1830*, consultar la parte dedicada a los Almorávides pp.76-92, Payot, Paris, 1952.; consultar la tesis de DABBŪR, Muḡammad 'Alī, sobre una lectura crítica del libro de Al-ṣayrafi : "Al mu'arriḡ Abū bakr b. Al-ṣayrafi al-Ġarnāfi wa kitābuh: al-anwār al-ḡaliyya fī aḡbār al-dawla al-murābiṭiyya. Qirā'a naqdiyya fī al-maṣādir.

⁴³⁷ VIGUERA, Fuentes, p24

esta tribu beber del norte de África, y liderados por Ibn Tašufīn, Muṣḥaf ‘Uṭmān permanecía en la Taifa de Córdoba, dentro de la Mezquita Mayor. Esto indica sobre la continuidad de la enorme relevancia que tenía este manuscrito sagrado para el pueblo de Córdoba. Sean cuales sean las circunstancias, sean cuales sean los gobernadores, parece que Muṣḥaf ‘Uṭmān seguía velando por el pueblo de *manārat al-dunyā*⁴³⁸ como reliquia sagrada y venerada por las generaciones sucesivas.

Sin embargo, nos han llegado escasas referencias acerca de Muṣḥaf ‘Uṭmān en esta época de los Almorávides. Encontré alguna referencia del historiador IBN SĀḤIB AL-SALĀT que relató sus propias observaciones al ser contemporáneo a los Almorávides y a los Almohades.

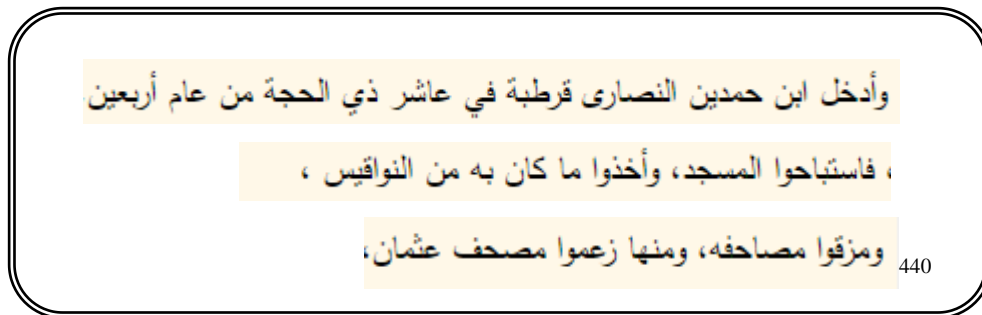
La mención que aportó en esta parte es la del historiador IBN AL-ḤAṬĪB de su libro *Kitāb al-Iḥāṭa fī aḥbār ġarnāṭa*.

⁴³⁸ Término utilizado por ZĀFIR ŠA‘BĀN, Nadia en su artículo sobre la ciudad de Córdoba: “al-Madīna al-andalusiyya...manārat al-dunyā”, Al-Ḥayāt n°14061 (14/09/2001), p.21

IBN AL-ḤATĪB, Lisān al-dīn

IBN AL-ḤATĪB, Lisān al-dīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad (1313-1374), *autor del libro al-Iḥāṭa fī aḥbār ġarnāṭa* hace referencia a la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus durante la época de los Almorávides.⁴³⁹

- Dice el historiador acerca de la guerra que estalló entre dos Emires Almorávides, Ibn Ḥamdīn y Yaḥyā, cuando el primero al verse derrotado pidió auxilio al rey de Castilla y le dejó entrar triunfador a Córdoba en el año 540 de la Hégira / 1145 D.C. Dice IBN AL-ḤATĪB:



“E hizo entrar Ibn Ḥamdīn a los cristianos a Córdoba en el día 10 de ḍī al-ḥiġġa del año cuarenta, y se apoderaron de la mezquita y cogieron las campañas y rompieron las alcoranes y entre los cuales pretendieron que estaba Muṣḥaf ‘Uṭmān”.

⁴³⁹ Véase BOSCH VILÁ, Jacinto, *Los Almorávides*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 1998
Al-QĀDĪ BŪTŠĪŠ, Ibrāhīm, *Al Magrib wa al-Ándalus fī ‘asr al-murābiṭīn*, Dār al-ṭṭalī‘a, Bairut, 2000

⁴⁴⁰ IBN AL-ḤATĪB, *al-Iḥāṭa*, vol1, p7

4.4.2 Crítica y conclusiones

El reino de la dinastía Almorávide que se inició con el Emir Yūsuf b. Tašufīn b. Talakakin fue desde el año 1.080 D.C. hasta el año 1147 D.C. Su imperio se extendió desde Marruecos, Argelia, Senegal y Mauritania hasta España y Portugal. Su capital fue Marrakech, y su fin llegó con la aparición de la dinastía de los Almohades.

Igual que sucedió en el periodo de los Reinos Taifas, las menciones acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus durante el reino de los Almorávides son escasas. Encontré sólo la de IBN AL-ḤAṬĪB que es tardía por haber vivido este visir y famoso historiador en el siglo XIV.⁴⁴¹

Se puede considerar esta mención como un texto de gran importancia ya que siendo IBN AL-ḤAṬĪB un historiador con gran credibilidad y que haya mencionado la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en la época Almorávide, su testimonio es de gran relevancia ya que vivió directamente aquella época por lo que su transmisión de la noticia es de primera mano.

Al contrario de los Reinos Taifas, periodo de disensión donde se podría explicar la poca información y menciones acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en la ciudad de Córdoba, la época de los Almorávides son más de setenta años de presencia en al-Ándalus de esta dinastía por lo que es extraña esta ausencia de menciones acerca de Muṣḥaf ‘Uṭmān, sobre todo que vuelve a “resurgir” con fuerza en la época de los Almohades y el episodio del “regalo” que hizo el pueblo de Córdoba al soberano almohade ‘Abdalmu’min.

En cuanto a los 4 autores de inicio estudiados, véase BOUAYED, Mahmoud; AL-SAYYID, Ṣaḥar; BENNISON, Amira K; BURESI, Pascal, se aprecia en el siguiente cuadro que, en cada uno de ellos, la lista de referencias no es completa, tal y como lo describo en la redacción de esta tesis.

⁴⁴¹ Por su lado, Pascal de GAYANGOS habla de una supuesta mención de SĀḤĪB AL-SALĀT quien cita a IBN AL-ḤAṬĪB con el siguiente párrafo: “*Cuando Ibn Ġaniyya, el general de los Almorávides, tomó posesión de Córdoba en el año 541 de la Hégira (1146 D.C.), los Cristianos, que eran sus co-legionarios, penetraron en la Mezquita Mayor, ataron sus caballos a las columnas de la Maqsūra y profanaron con sus manos sucias e impías el sagrado Corán que estaba preservado en el Mihrāb; y en consecuencia de esto, cuando el Sultán ‘Abd al-Mūman retomó Córdoba de las manos de Ġaniyya, no deseaba marcharse dejando sujeto esta joya expuesta a tal contaminación, decidió llevárselo a un lugar más seguro; y luego siempre se lo llevaba en sus expediciones militares, envuelto en una caja preciosa que ordenó que se le fabricase*”. GAYANGOS, The history, t1, p497. De esta mención, no he conseguido encontrarla en el libro de SĀḤĪB AL-SALĀT por lo que no puedo afirmar su autenticidad.

CRONISTA	OBRA	BOUAYED, Mahmoud	AL-SAYYID, Şahar	BENNISON, Amira K	BURESI, Pascal
IBN AL-ḤAṬĪB	al-Iḥāṭa fi aḥbār ġarnāṭa.		X		

En este caso, es el catedrático argelino BOUAYED, Mahmoud, la catedrática Cambridge BENNISON, Amira K así como el historiador de la historiador BURESI, Pascal los que no hacen mención ninguna a IBN AL-ḤAṬĪB, lo que lleva a concluir que es una de las menciones poco citadas por los cronistas posteriores así como por los historiadores contemporáneos.

5. Muṣḥaf ‘Utmān en el Magreb a
través de las fuentes árabes

5.1.1 Introducción

En el Islam, la gran mayoría de los movimientos de reforma política y religiosa invocan una vuelta a la tradición que fue puesta por el Profeta Muḥammad en el siglo VII. En este sentido, los Almohades fueron aún más lejos. Con ellos el Occidente musulmán se emancipó del modelo oriental del Islam. Para legitimar el ejercicio de un poder soberano, ‘Abdalmu’min, el primer califa de la dinastía bereber almohade utilizó todos los recursos, materiales, ideológicos o simbólicos, a veces contradictorios entre ellos, de los que disponía. Primero recuperó la herencia del califato omeya, transfiriendo la capital administrativa desde Sevilla a Córdoba en el año 1161 D.C.; luego devolvió a las tribus perturbadoras del orden su papel original de difusión del Islam; finalmente y sobre todo, “*inventó*” una reliquia a la que hace celebrar un auténtico culto central en la ideología de poder que pone en funcionamiento: el ejemplar del Corán atribuido a ‘Uṭmān b. Affān. Tres años antes de transferir la capital a Córdoba, se transportó un precioso Corán, guardado desde hacía varios siglos en la Gran Mezquita de Córdoba. Con este traslado, es la dignidad misma de la capital cordobesa que pasa simbólicamente a Marrakech, desde al-Ándalus al Magreb. En definitiva, es toda la herencia omeya que recupera el Magreb después de haberse visto privado de ella, desde la travesía del mediterráneo por Abderraḥmān I al-Dāḥil. De allí, y en un contexto escatológico, el centro del Islam de Occidente era la dinastía Almohade.

En efecto, este ejemplar del Corán presente en tierras del Magreb estaría vinculado a Uṭmān b. Affān con unos argumentos que varían en función de las fuentes: Para unos cronistas se trata de un código que Uṭmān habría redactado con su propia mano, para otros sus páginas llevarían huellas de sangre del Califa asesinado en su propia casa de Medina, y para algunos historiadores de la Edad Media se trata de una de las copias cuya redacción fue ordenada del Califa Uṭmān cuando decidió la puesta por escrito de la Revelación.

Tal y como lo veremos en este capítulo, Muṣḥaf ‘Uṭmān adquiere otra dimensión tras su traslado desde Córdoba por los Almohades hasta su capital Marrakech en el año 1157 D.C. El repaso de las menciones de los cronistas de la Edad Media acerca de este manuscrito, tanto en su etapa de al-Ándalus como en la del Magreb indica sobre un verdadero consenso en cuanto a la existencia de esta reliquia sagrada en estas tierras y

que este asentimiento –casi unánime-⁴⁴² de los cronistas lo atribuye con total seguridad al tercer califa del Islam, Uṭmān b. Affān. Esta posición tan firme tiene sus razones que voy a desarrollar a lo largo de este capítulo.

No obstante, es importante resaltar también en esta parte de la investigación que concierne las menciones relativas a la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en el Magreb que, igual que en al-Ándalus, la posesión de copias del Corán sagrado, copias prestigiosas por haber pertenecido a personajes ilustres o que fueron escritas por grandes figuras históricas o religiosas, aportaba legitimidad y, tanto los soberanos como sus pueblos buscaban su “baraca” en tiempos de guerra como en tiempos de paz.⁴⁴³

En este sentido, el soberano de la dinastía idrísida⁴⁴⁴ Idriss II (m.828 D.C.) lanzó la siguiente plegaria tras la reconstrucción de la ciudad de Fez para fijarla capital de su estado en el año 810 D.C. No hace mención a Muṣḥaf ‘Uṭmān pero sí resalta la importancia de Fez y ensalzarla con la lectura del Corán a Alá:

فاس: "اللهم انك تعلم اني ما أردت ببناء هذه المدينة مباحة ولا مفاخرة، ولا
سمعة ولا مكابرة، وانما أردت بينها أن تعبد بها ويتلى بها كتابك (1)..."⁴⁴⁵

“Fez: Ô Allah, que sepas que no he construido esta ciudad ni por vanidad ni por prestigio, sino para que la gente te adore y que lean en Tu Libro...”⁴⁴⁶

Asimismo, parece que una de las primeras copias del Corán que aparecieron en el Magreb fue el de ‘Uqba b. Nāfi‘al-Fihri, el primer conquistador musulmán de estas tierras,⁴⁴⁷ y se heredó entre los soberanos hasta que cayó en manos del soberano de la dinastía Saadí Aḥmad I al-Mansūr quien lo utilizó en el día de la intronización de su hijo. Luego se menciona cuando estuvo en manos del soberano Alauita Mulay Ismā‘īl, cuando lo mandó en el año 1155 de la Hégira (1742 D.C.) como regalo junto con varios

⁴⁴² Salvo IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakūshī quien lo cuestiona tal y como se vió en la parte de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus, IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Dayl, t1, p.348-349

⁴⁴³ Se pueden citar la copia de Almanzor en al-Ándalus y las copias de ‘Uqba b. Nāfi‘al-Fihri y de Ibn Tūmart en el Magreb.

⁴⁴⁴ Véase MARÇAIS, George, *La berbérie musulmane et l’orient au Moyen-Âge*, Aubier-Editions Montaigne, Alger, 1946 – consultar la parte dedicada a los Idrísidas pp.116-129

⁴⁴⁵ IBN SĀḤIB AL-SALĀT, Tārīḥ Al-Mann, pp.439-440

⁴⁴⁶ Traducción propia

⁴⁴⁷ Véase JULIEN, Histoire, pp.16-18,26, 50,155

otros manuscritos del Corán a la ciudad de Medina en Arabia. En este contexto dice el historiador al-Ziyānī en su libro al-Bustān:⁴⁴⁸

"ولما سافر الركب النبوي وجه معه السلطان المولى عبد الله ثلاثة وعشرين مصحفاً - بين كبير وصغير - كلها محلاة بالذهب، منبثة بالدر والياقوت، ومن جملتها "المصحف الكبير العقباتي"، الذي كان الملوك يتوارثونه بعد المصحف العثماني، وهو مصحف عقبة بن نافع الفهري، نسخه بالقيروان من المصحف العثماني، فوقع هذا المصحف بيد الإشراف الزيدانيين يتداولونه بينهم (2)، إلى أن بلغ إلى السلطان المولى عبد الله المذكور، فغربه من المغرب إلى المشرق، ورجع الدر إلى صدفه، والابريز إلى معدنه.

"Y cuando viajó la caravana del Profeta se llevó el sultán 'Abdallah con él veintitrés alcoranes, entre pequeños y grandes, incrustados de perlas y rubíes, entre ellos el "Gran Alcorán 'Uqbānī"⁴⁴⁹ que heredaban los reyes después de Muṣḥaf 'Uṭmān , y es Muṣḥaf 'Uqba b. Nāfi' al-Fihri, que escribió en Qairuán a partir de Muṣḥaf 'Uṭmān , y cayó este alcorán en manos de los nobles de la dinastía Zaydaníes que se lo heredaban hasta que llegó a manos del sultán 'Abdallah citado anteriormente quien se lo llevó desde el Magreb hasta Oriente, y volvió la perla a su concha y el rubí a su yacimiento".⁴⁵⁰

➔ Esto indica claramente que antes de la llegada de Muṣḥaf 'Uṭmān al Magreb existía ya en el norte de África una tradición de culto y veneración de los Libros del Corán entorno a toda una simbología y legitimización del poder por parte de los soberanos y califas. Que sea el Muṣḥaf de 'Uqba b. Nāfi' al-Fihri o bien Muṣḥaf 'Uṭmān, se deduce una evidente búsqueda de legitimización a través de una reliquia o símbolo de poder en estas tierras.

Por otro lado, e igual que en el análisis del periodo Ándalusí, para analizar el uso y la instrumentalización de Muṣḥaf 'Uṭmān en el Magreb a través de las fuentes árabes, he utilizado originalmente- tal y como mencioné en la Metodología de esta tesis los siguientes libros:

⁴⁴⁸ ABD AL-WĀḤID, Al-Mu'ğib, p166

⁴⁴⁹ Perteneciente a 'Uqba b. Nāfi'

⁴⁵⁰ Traducción propia

- BOUAYED Maḥmoud Agha, *Al-Riḥla al-‘aḡība lī nushātin min Muṣḥaf ‘Uṭmān fī arḡā’ al-Maḡrib wa al-Āndalus*;
- AL-SAYYID, Ṣaḥar ‘Abd al-‘Azīz Sālim, *Aḍwā’ ‘Alā Muṣḥaf ‘Uṭmān Ibn ‘Affān wa riḥlatihi ṣarqan wa ḡarban*;
- BENNISON, Amira K, *The Almohads and the Qur'an of Uthmān: The Legacy of the Umayyads of Córdoba in the Twelfth century Maghrib*;
- BURESI, Pascal, *D'une péninsule à l'autre: Cordoue, ‘Uthmān (644-656) et les arabes à l'époque almohade (XII-XIII siècle)*, así como: *Une relique Almohade: L'utilisation du Coran de la Grande Mosquée de Cordoue*.

Estas referencias me llevaron a investigar las fuentes recogidas en estas bibliografías tanto antiguas como contemporáneas. Para ello, he utilizado de nuevo en esta parte la cadena de transmisión, *isnād*, con el fin de poder remontar hasta las fuentes originales.

Reproduzco la cronología del viaje del manuscrito más famoso del Corán que se recoge en el siguiente diagrama:⁴⁵¹

<u>EVENTO</u>	Muṣḥaf ‘Uṭmān llega a Córdoba	Muṣḥaf ‘Uṭmān se pierde en la batalla de Simancas	Muṣḥaf ‘Uṭmān es "regalado" por el soberano almohade y es transportado a Marrakech	Muṣḥaf ‘Uṭmān se pierde por los Almohades en la batalla de Oujda con los Beni Ziyane que lo llevan a su ciudad Tlemcen	Muṣḥaf ‘Uṭmān es recuperado por los Meriníes que toman tlemcen y es transportado a Fez	Muṣḥaf ‘Uṭmān se extravía en la batalla que pierde Abū al-Ḥasan frente a los Portugueses en Tarifa	Muṣḥaf ‘Uṭmān es devuelto desde Portugal por un comerciante de Azemmour a su ciudad de Fez	Muṣḥaf ‘Uṭmān se pierde en una tempestad donde se hundió toda la flota de Abū al-Ḥasan frente a la costa de Dellys
<u>SOBERANO</u>	Abderrahmān I	Abderrahmān II	Abd al-Mūmin	Yaghmoracen	Abū al-Ḥasan	Abū al-Ḥasan	Abū al-Ḥasan	Abū al-Ḥasan
<u>FECHA</u>	756 D.C.	939 D.C.	1157 D.C.	1247 D.C.	1337 D.C.	1340 D.C.	1344 D.C.	1349 D.C.

⁴⁵¹ Diagrama cronológico de historia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Āndalus y el Magreb. Elaboración propia.

5.2 Muṣḥaf Uthman en el Marrakech de los Almohades

5.2.1 Referencias históricas del Muṣḥaf

Los Almohades se inscriben plenamente en el pensamiento político medieval arabo-musulmán, en particular por lo que atañe al califato, y el culto dado al Corán, conocido como “de ‘*Uṭmān*” en el Occidente musulmán mantiene relaciones profundas con lo que observamos en Oriente en épocas contemporáneas o casi. La emergencia y las características del mito magrebí del Corán “de ‘*Uṭmān*” – magrebí entendido en el sentido amplio, véase “occidental” ya que en la Edad Media el Magreb incluía al-Ándalus, con todas las contradicciones que este mito conlleva, conducirán a interrogarse brevemente sobre la fiabilidad de las fuentes de información y más específicamente sobre la confianza que se puede tener para atribuirle a un autor de referencia en los textos medievales. Es cierto que las particularidades de la utilización del Corán conocido como “de ‘*Uṭmān*” en Occidente en el siglo VI/XII remite a la originalidad de la ideología califal almohade, que se conoce a partir de otras fuentes.⁴⁵²

Sin embargo y antes de abordar el tema de la presencia de Muṣḥaf ‘*Uṭmān* en Marrakech, cabe hacer un pequeño repaso de los acontecimientos políticos, sociales y religiosos que rodearon la presencia de este manuscrito en la capital almohade.

Los Almohades (en lengua árabe: الموحِّدون, Al-Muwaḥḥidūn) «los que reconocen la unidad de Dios», o Banu ‘Abdalmu’min (en árabe: بنو عبد المؤمن) fueron una dinastía bereber que dominaron el norte de África y el sur de la península ibérica desde 1147 a 1269 D.C. ‘ALĪ MUḤAMMAD AL-SALLĀBĪ⁴⁵³ dice que a finales del siglo sexto de la

⁴⁵² Véase para bibliografía sobre los Almohades MARÇAIS, George, *La berbérie musulmane et l’orient au Moyen Âge*, Aubier-Editions Montaigne, Alger, 1946 – consultar la parte dedicada a los Almohades pp.253-293; ZBIB, Naǧīb, *Al mawsū‘a al-‘āma li-tārīḥ al-Maǧrib wa al-Ándalus*, t2, pp.310-407, primera edición, al-Dawliyya li Atṭqāfa wa al-Našr, Beirut, 1990; GHEJNEG, Anwar, *Historia de la España musulmana*, párrafo de La conquista de España y el emirato, pp.76-90; HUICI MIRANDA, Ambrosio, *Historia política del imperio almohades*, t1y1, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2000; AL-NUWARI, ‘Abdelwahhāb, “Al-Muwaḥḥidūn fī ‘ahd Muḥammad bnu Tūmart wa ‘Abdalmu’min bnu ‘Alī, Fikr wa ‘Akīda wa sulṭa wa qaḍā’ihim ‘alā dawlat al-Murābiṭīn”, pp.1-44, ahl-Alquran, 2014; AGUILAR SEBASTIÁN, Victoria, “Tribus árabes en el magreb en época almohade”, Memoria para optar al grado de doctor, Universidad Complutense de Madrid, pp.168-339, 2012; JULIEN, André, *Histoire de l’Afrique du Nord. Tunisie-Algérie-Maroc, de la conquête arabe à 1830*, consultar la parte dedicada a los Almohades pp.92-131, Payot, Paris, 1952.; CRESSIER, Patrice, FIERRO, Maribel, MOLINA Luis (ed.), *Los Almohades : problemas y perspectivas*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2005 (Estudios árabes e islámicos : monografías, 11), 2 vol., 1 230 p.

⁴⁵³ AL-SALLĀBĪ, Dawlat, pp.20, 69,71

hégira empezó la dinastía almorávide a debilitarse sobre todo tras el inicio de la campaña de Ibn Tūmart en el Magreb y al-Ándalus, y luego la aniquilaron cuando entraron en la ciudad de Marrakech y mataron al Sultán Ishāq b. ‘Alī b. Yūsuf b. Tāšfīn (539-541 Hégira; 1144-1146 D.C.) y con esto lograron los Almohades construir su imperio sobre las ruinas del imperio almorávide en el Magreb y al-Ándalus. Ibn Tūmart falleció en el año 524 de la Hégira (1130 D.C.), y se cuenta que cuando sintió la muerte cercana convocó a los responsables de su gobierno, y les prometió que iban a vencer a los Almorávides, y les advirtió sobre separarse, y nombró a ‘Abdalmu’min como su sucesor, y les pidió obedecerle tal como él obedece a Alá. El movimiento de Ibn Tūmart fue un movimiento destructivo que se enfocó en la destrucción de los pilares de la dinastía almorávide, aquella dinastía que se basó en los preceptos limpios del Islam, y tomó en la lucha de los cristianos en al-Ándalus el propósito de su propia existencia. De ahí que lo que llevó a los Almohades desde su capital Marrakech hasta al-Ándalus no fue más que su protección del Islam, cuando los musulmanes caían bajo los martillos de Alfonso VI, y fue gracias a ellos que se pospuso la caída de al-Ándalus entre manos de los cristianos varios siglos.⁴⁵⁴

Después de escaso medio siglo en el poder, los Almorávides fueron desafiados por el control de Marruecos y al-Ándalus por un movimiento religioso-político rival, los Almohades, dominado por los Masmūda del alto Atlas. Al contrario de los rigurosos Almorávides suníes, los Almohades profesaban una nueva ideología –Almohadismo– que rechazaba ambos sunismo y chiismo a favor de una alternativa “mahdíctica” que es un amalgama de los dos. Si bien Ibn Tūmart fue el fundador del movimiento y el Mahdī,⁴⁵⁵ ‘Abdalmu’min, un bereber kumiyya de Tlemcen, fue el que instauró la dinastía califal almohade.⁴⁵⁶

Los bereberes Mašmūda almohades empezaron así desde los Altos del Atlas a desafiar a los Almorávides en busca del poder en 520/1120 D.C., y en los veinte años siguientes extendieron gradualmente su control sobre el medio y alto Atlas y atacaban las ciudades de las planicies marroquíes. Marrakech cayó en sus manos en 541/1146-7 D.C.⁴⁵⁷ Poco tiempo después, en 545 H/1150-1 D.C., el califa almohade ‘Abdalmu’min recibió la fidelidad de nobles andaluces en Salé. Sin embargo, una de las pruebas más importantes

⁴⁵⁴ Traducción propia

⁴⁵⁵ Mahdī: « Bien guiado », nombre dado en los países del Islam al que vendrá para restaurar la religión y la justicia antes del fin del mundo, según una creencia ampliamente compartida pero que no presenta la misma resonancia ni el mismo valor según los sitios y las sectas.

⁴⁵⁶ BENNISON, Cities, p83

⁴⁵⁷ AL-NUWARI, “Al-Muwahhīdūn”, pp.1-44

de que los Omeyas fueron fuente de inspiración para los Mu'minidas –seguidores de Abdalmu'min- fue su interés por el Corán de la *Mezquita Mayor* de Córdoba, Muṣḥaf 'Uṭmān.⁴⁵⁸ De esta manera, la época almohade, más que una ruptura con la época almorávide anterior, fue la culminación de un largo proceso de autonomía y emancipación intelectual, religiosa y política del Occidente musulmán, comparado con la cuna Oriental árabe del Islam. De esta manera, la ideología y el imperio almohade constituyeron una etapa adicional en la islamización y la arabización del Magreb, en un contexto escatológico.⁴⁵⁹

En esta línea, y según el historiador MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, los califas almohades, berberes Maṣmūda, se atribuyeron una genealogía *qaysī*,⁴⁶⁰ genealogía árabe claramente unida a la reivindicación del califato y al título de “Emir de los Creyentes” (*Amīr al-Mu'minīn*) que adoptaron.

Una primera etapa corresponde a los califatos de 'Abdalmu'min, Yūsuf I y al-Mansūr. Esta etapa se caracteriza por el uso de la figura de Ibn Tūmart como dispensadora de legitimidad y se intenta fundamentar la organización del Estado almohade en los cuadros creados por el propio movimiento.

Una segunda etapa, que se habría anunciado durante el califato de al-Mansūr, corresponde al califato de al-Ma'mūn (624/1227-629/1232), cuando se empezó a considerar que la figura del mahdī Ibn Tūmart era poco funcional en el proceso de mantenimiento de la legitimidad política y religiosa de los almohades. Fue entonces cuando la necesidad de un mayor apoyo en la población habría llevado al abandono del sistema anterior y el regreso al mālīkismo. Todavía se entiende mal este proceso que indica un fracaso de las bases ideológicas de la jerarquía almohade.⁴⁶¹

Los Almohades reforzaron también su legitimidad a través de la práctica del *ḡihād* contra los cristianos, pero antes lo hicieron contra los Almorávides, quienes se habrían

⁴⁵⁸ BENNISON, The Almohades, p134

⁴⁵⁹ BURESI, D'une péninsule, p29

⁴⁶⁰ Es preciso mencionar que en al-Ándalus el clan de los *qaysīes* de Arabia consiguió imponer en el gobierno de Córdoba a un descendiente del gran conquistador del Magreb 'Uqba b. Nāfi', pero Abderrahmān I puso fin a su emirato y lo reemplazó por una construcción política llamada a un futuro más prometedor. Para conquistar el poder, y reanudando una vieja tradición omeya, el futuro Emir va a apoyarse en gran medida en el clan de los Yemeníes de Arabia. Los únicos qaysīes que figuraban a su lado son los clientes o mawālī omeyas de origen sirio que constituyeron desde su llegada a la península su apoyo más determinado. Bajo los últimos Omeyas, las victorias contra los cristianos se pararon por las disensiones que había entre bereberes y árabes, que era un calco de los Qays y Kalb. BROCKELMANN, History, p181

⁴⁶¹ MENÉNDEZ PIDAL, Historia, tVIII, 2, pp.446-447

rebelado contra Alá al incurrir en antropomorfismo.⁴⁶² En este sentido, en época almohade hubo un florecimiento de obras sobre *ḡihād*. Hay que señalar asimismo la utilización que los almohades hicieron de una copia del Corán que habría pertenecido al califa ‘Uṭmān mostrado en las veladas del mes de Ramadán y en los desfiles y campañas militares, junto con otro del que se decía que lo había copiado el propio Ibn Tūmart. Esta utilización del Corán podría ponerse en relación con la insistencia almohade de la primera etapa en una vuelta a las fuentes de la revelación, pero también el intento por enlazar su califato con el de los omeyas.⁴⁶³

Por otro lado, los califas Almohades, como antes los monarcas Almorávides, se mostraron en un principio remisos a adoptar la pompa real, tan extraña a su innato beduinismo. Sin embargo, no tardaron mucho tiempo en aceptarla y utilizar cuantos emblemas y signos externos que consideraban adecuados para manifestar públicamente la grandeza de su poder.⁴⁶⁴ De Ibn Tūmart no destaca IBN AL-ḤAṬĪB otro uso que el de un estandarte blanco, el cual confió a uno de sus diez primeros compañeros, Abū Muḥammad al-Baṣīr. El cambio hacia la adopción de nuevas formas de *beato regio* comenzó con su sucesor ‘Abdalmu’min, si bien todavía de manera incipiente y tímida. Pero fue este monarca quien primero asumió el título de “Príncipe de los Creyentes” como expresión de su dignidad califal, que llevarían luego todos sus sucesores. Fue también él quien instituyó asimismo un cierto protocolo en la ceremonia de su proclamación en Tinmāl y en la recepción de la *bay’a* de los Ándalusíes, en Gibraltar. Ahora bien, el grado máximo de ostentación y fastuosidad se alcanzaría años después, en la segunda mitad del siglo XII, durante los califatos de Abū Ya‘qūb Yūsuf y de Ya‘qūb al-Mansūr, que marcaron, por otra parte, los momentos estelares del poderío almohade. Tras el último de los monarcas citados empezaría el declive de la dinastía, la cual, no obstante, habría de durar todavía más de seis décadas. IBN ‘IDĀRĪ en su *Bayān* detalla el complejo ceremonial que rodeaba los desplazamientos de Abū Ya‘qūb Yūsuf, de quien resalta, además, su costumbre de cabalgar lenta y reposadamente, característica qui hace extensiva a los demás califas almohades.

⁴⁶² MENÉNDEZ PIDAL, Historia, tVIII,2, pp.447-448

⁴⁶³ Para LE TOURNAU, el fracaso almohade desde el punto de vista doctrinal habría sido debido a que la doctrina almohade no fue impuesta más que de forma oficial, no real, y ello explicaría las medidas que al-Mansūr tuvo que tomar contra los malikíes y el hecho de que el malikismo reaparezca con tanta facilidad.

⁴⁶⁴ Véase GHOUIRGATE, M, « Les processions, un instrument de gouvernement : quelques remarques sur le cérémonial califal almohade », dans Ph. Sénac (éd.), *Le Maghreb, al-Ándalus et la Méditerranée occidentale (VIIIe –XIIIe siècle)*, Toulouse, 2007, p. 285-307 ; FIERRO, Maribel, “Algunas Reflexiones sobre el poder itinerante almohade”, e-Spania, 2009

“iba delante de él su estandarte blanco según la costumbre de su organización y con él el Alcorán de ‘Uṭmān b. ‘Affān, alzado sobre un camello blanco y sobre todo él un baldaquín rojo que lo protegía. Estaba incrustado de piedras preciosas y rubíes y le acompañaba un ejemplar del Alcorán del Mahdī, sobre una mula, y sus hijos con sus hermanos los Sayyides, iban detrás de él y ante él banderas de diversos colores”.

La escena refleja el grado de ostentación alcanzado por la dinastía, en abierto contraste con la sobriedad que habría presidido las acciones de su fundador Ibn Tūmart.⁴⁶⁵

Entre los emblemas del poder real que relaciona IBN ḤALDŪN está probado textualmente que los Almohades los utilizaron todos o casi todos. Desplegaron un aparato (*āla*) constituido por tambores y estandartes que figuraban a la zaga (*sāqa*) del soberano, en contra de lo indicado en el *Bayān*, que los sitúa en cabeza del cortejo.

De cualquier forma, el blanco fue el color emblemático de la dinastía, usado por Ibn Tūmart en su estandarte, como queda dicho. Y es que el blanco era, en realidad, el color distintivo de los partidarios de ‘Alī, que lo adoptaron en contraposición al negro de los ‘Abasíes. Utilizaron asimismo el anillo real como símbolo de su alta dignidad, e IBN ABĪ ZAR ‘señala que Abū Ya‘qūb Yūsuf hizo grabar en el suyo como lema: “*en Allāh confío*”, mientras Muḥammad al-Nāṣir grababa en el suyo: “*en Allāh he confiado que es mi esperanza y el mejor tutor*”. Y desde Ya‘qūb al-Mansūr en adelante emplearon asimismo ropas de honor confeccionadas con ricas telas de seda, que llevaban bordado con hilos de oro el nombre del soberano o su lema, fabricadas en los talleres reales del ṭirāz.⁴⁶⁶

La composición de obras con noticias "históricas" al servicio del movimiento religioso-político de los Almohades ocurre ahora en el Magreb, por pluma de magrebíes sin tener que esperar a la contribución Ándalusí, y casi desde sus comienzos, pues un discípulo fervoroso del Mahdi-almohade Ibn Tūmart (m. 1130), llamado al-Baydaq trazó su biografía elogiosa y crónica apologética del duro y heroico principio, con el título de "*Noticias del Mahdi Ibn Tūmart y comienzos del imperio almohade*".⁴⁶⁷

Ahora, al abordar mi investigación en esta etapa, recalco de antemano las referencias antiguas utilizadas por cada uno de los Cronistas de la Lista original en sus menciones de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Marrakech que se resumen en el siguiente cuadro. En fila están los Cronistas que provienen de esta Lista y que mencionaron el manuscrito

⁴⁶⁵ MENÉNDEZ PIDAL, Historia, tVIII,2, pp.138-139

⁴⁶⁶ MENÉNDEZ PIDAL, Historia, tVIII,2, pp.138-139

⁴⁶⁷ VIGUERA, Fuentes, p25

sagrado, y en columna las referencias antigua que usaron estos cronistas para escribir sus textos.

Referencias del cronista	IBN TUFAYL	IBN SĀḤIB AL-SALĀT	‘ABD AL-WĀḤID	IBN SA’ĪD	IBN ‘ABD AL-MALIK	IBN RUŠAYD	IBN AL-ḤATĪB	IBN MARZŪQ	IBN ḤALDŪN, ‘Abderrahmān	ANÓNIMO (al-Ḥulal)	AL-MAQQARĪ
IBN TUFAYL	●										
IBN SĀḤIB AL-SALĀT	●										
‘ABD AL-WĀḤID	●	●	●								
IBN SA’ĪD				●	●						
IBN ‘ADĀRĪ	●										
IBN ‘ABD AL-MALIK	●		●								
IBN RUŠAYD	●	●									
IBN AL-ḤATĪB						●	●				
IBN MARZŪQ	●				●	●					
ANÓNIMO (al-Ḥulal)		●									
IBN ḤALDŪN, ‘Abderrahmān									●		
AL-MAQQARĪ	●		●		●	●					

Vamos a ver los detalles de las menciones de cada uno de ellos, el contexto histórico, sus textos, las traducciones correspondientes, sus fuentes, el análisis comparativo con textos de otros cronistas, y un análisis crítico de estas menciones.

IBN ṬUFAYL, Abū bakr muḥammad b. ‘abd al-malik

IBN ṬUFAYL, Abū Bakr Muḥammad b. ‘Abd al-malik b. Muḥammad Al-Qaysī al-Ándalusī (1105-1185 D.C.)⁴⁶⁸ escribió una famosa carta recogida íntegramente por AL-MAQQARĪ que a su vez la recogió del nieto de IBN ṬUFAYL. En esta carta, de la que también mencionó partes de ella IBN MARZŪQ, IBN ṬUFAYL alaba un acontecimiento muy importante: la entrada de Muṣḥaf ‘Uṭmān a Marrakech proveniente desde Córdoba, en el año 552 de la Hégira 1157 D.C., en tiempos de su Emir ‘Abdalmu’min b. ‘Alī. Los Almohades cuidaron de este manuscrito como nunca se había hecho antes, de una manera impresionante, y IBN ṬUFAYL intenta describirlo usando todo su dominio de la prosa y de la poesía para dar a este acontecimiento el valor que se merece. Esta carta tiene, en efecto, una gran importancia histórica.

- Paso a reproducir esta famosa carta⁴⁶⁹ que recoge íntegramente el historiador AL-MAQQARĪ de IBN RUŠAYD que a su vez la tiene de IBN ṬUFAYL para describir la llegada de Muṣḥaf ‘Uṭmān a Marrakech procedente de Córdoba.⁴⁷⁰ Tal y como se ha mencionado anteriormente, la carta de este autor que se utilizó en el análisis de las menciones a muṣḥaf ‘Uṭmān la escribió IBN ṬUFAYL pero fue extraída del libro *Nafḥ al-Ṭīb min ġusni al-Ándalus al-ratīb* de AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Aḥmad b. Muḥammad (1579-1632 D.C.). Asimismo, y reitero aquí lo que se ha indicado anteriormente, que dada la importancia histórica y el amplio detalle que aporta esta carta en la descripción de Muṣḥaf ‘Uṭmān y su utilización, he pensado necesario catalogarla como una de las fuentes principales junto con los libros de referencia de los otros Cronistas.

⁴⁶⁸ IBN ṬUFAYL, Abū Bakr Muḥammad (1105-1185 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁴⁶⁹ AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, t1; pp.607-613

⁴⁷⁰ Durante la gran *fitna* que vio nacer los Reinos Taifas, Muṣḥaf ‘Uṭmān desaparece de las crónicas para volver a aparecer en la caída de los Almorávides y la entrada en escena de los Almohades lo que hace evidente su búsqueda de legitimidad a través de esta reliquia. El manuscrito es así transportado a la Gran Mezquita de Marrakech hacia el 553/1158, muy probablemente durante la construcción de la segunda Qutubiyya, o bien en la culminación de las obras del minarete y de la mezquita misma, sensiblemente contemporánea de la mezquita de Tinmāl (548/1153), bajo el reinio de Abū Ya‘qūb (558-580/1162-1184). Al final del periodo almohade (mitad del siglo XIII), el Coran permanece en la mezquita de Tinmāl, al lado de muṣḥaf del imam al-Mahdī, Ibn Tūmart en una habitación superior de la mezquita que contenía su armario común (*tābūt*). BURESI, *Une Relique* p275

وعلى ذكر هذا المصحف الكريم فلنذكر كيفية الأمر في وصوله إلى الخليفة أمير المؤمنين عبد المؤمن ، وما أبدى في ذلك من الأمور الغريبة التي لم يُسمع بمثلا في سالف الدهر ، حسبما أطرقتنا به الوزير الأجل أبو زكرياء يحيى بن أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الملك بن طُفَيْل القيسي حفظه الله تعالى وشكره ، مما استفاده وأفاده لنا مما لم نسمع به قبل ، عن كتاب جده الوزير أبي بكر محمد بن عبد الملك بن طُفَيْل المذكور ، مما تضمنه من وصف قصة المصحف ، فقال : وصل إليهم أدام الله سبحانه تأييدهم قعرا الأندلس النيران ، وأميرها المتخيران ، السيدان الأجلان أبو سعيد وأبو يعقوب أيدهما الله ، وفي صحبتهما مصحف عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه ، وهو الإمام الذي لم يختلف فيه مختلف ، وما زال ينقله خلف عن سلف ، قد حفظ شخصه على كثرة المتناولين ، وذخيره الله لخليفته المخصوص بمن سخر لخدمته من المتداولين ، وله من غرائب الأنباء ومتقدم الإشعار بما آل إليه أمره من الإيلاء ما ملئت به الطروس ، وتحفظه من أهل الأندلس الرائس والمرؤوس ، فتلقني عند وصوله بالإجلال والإعظام ، وبودر إليه بما يجب من التبجيل والإكرام ، وعُكف عليه أطول العكوف والتزم أشد الالتزام . وكان في وصوله ذلك الوقت من عظيم العناية وباهر الكرامة ما هو معتبر لأولي الألباب ، وبلاغ في الإغراب والإعجاب ، وذلك أن سيدنا ومولانا الخليفة أمير المؤمنين ، أدام الله له عوائد النصر والتمكين ، كان قبل ذلك بأيام قد جرى ذكره في خاطره الكريم ، وحرّكه إليه دواعي خلقه العظيم ،

وترأى مع نفسه المطمئنة المرضية ، وسجاياه الحسنة الرضية ، في معنى اجتلابه من مدينة قُرْطُبة محل مشواه القديم ، ووطئه الموصل بحرمته للتقديم ، ف توقع أن يتأذى أهل ذلك القطر بفراقه ، ويستوحشوا لفقدان إضاءته في أفقهم وإشراقه ، فتوقف عن ذلك لما جبيل عليه من رحمته وإشفاقه ، فأوصله الله إليه تحفة سنية ، وهدية هنية ، ونحيّة من عنده مباركة زكية ، دون أن يكدرها من البشر اكتساب ، أو يتقدمها استدعاء أو اجتلاب ، بل أوقع الله سبحانه وتعالى

في نفوس أهل ذلك القطر من الفرح بإرساله إلى مستحقّه ،

“Y acerca de este bendito muṣḥaf la descripción de su llegada a manos del Emir de los Creyentes ‘Abdalmu’min, y los detalles curiosos que nunca se habían dado, según nos dice el visir Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Aḥmad b. Yaḥyā b. Muḥammad b. ‘Abd al-malik IBN ṬUFAYL al-Qaysī, que Alá lo proteja, de lo que se benefició y nos benefició de lo que nunca se escuchó anteriormente, recogiendo las palabras de su abuelo el visir Abū Bakr Muḥammad IBN ṬUFAYL sobre la historia de Muṣḥaf ‘Uṭmān y dice: Llegaron, que Alá los bendiga, las dos lunas de al-Ándalus incandescentes, sus dos mejores Emires, los señores Abū Sa‘īd y Abū Ya‘qūb y en su compañía Muṣḥaf ‘Uṭmān b. ‘Affān, este imām que que no confunde ni divide, lo cuidan y se heredan los soberanos y que destina Alá a sus Califas para que lo preserven, y es el tema de las historias más extrañas y de los mejores poemas, lo guardó con recelo el pueblo de al-Ándalus, y se recibió a su llegada con majestuosidad y grandeza...y gozó de la mayor atención y cuidado, y eso que nuestro soberano el Emir de los Creyentes, unos días antes, había reflexionado sobre el hecho de llevarse este Libro desde Córdoba y esto despertó a sus valores y su educación y pensó en el hecho de alejarlo de Córdoba, su sitio y su sede desde hace tiempo, y temió que el pueblo de esta ciudad podría verse herido por su separación y que lo echará de menos, y paró la idea de su traslado y entonces Alá intervino para que se lo obsequiara el pueblo de Córdoba, un regalo que nunca tuvo un ser humano, y no fue pedido por él, sin embargo Alá puso en los corazones de este pueblo las ganas de regalárselo a aquel que se lo merece”

Y entonces se hizo este poema para relatar la llegada de este muṣḥaf a Marrakech:

- Dice IBN ṬUFAYL (sólo parte del poema que contiene Muṣḥaf ‘Uṭmān): ⁴⁷¹

⁴⁷¹ En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original.

جزى الله عن هذا الأنام خليفة به شربوا ماء الحياة فخلدوا
 وحياته ما دامت محاسن ذكره على مدرج الأيام تثنى وتنشد
 بمصحف عثمان الشهيد وجمعه تبين أن الحق بالحق يعقد
 نحامته أبدي الروم بعد انتسافه وقد كاد لولا سعدة يتبدد
 فما هو إلا أن تمرس صارخ بدعوتهم العليا فصين البدد
 وجاء ولي الثار يرغب نصرة قلباه منه عزمه المتجرد
 رأى أثر المسفوح في صفحاته فقام لأخذ الثار منه مؤيد
 وشبهه بالبدر وقت خسوفه فله تشبيه له الشرع يشهد

Como resumen, este poema contiene versos de alabanza del Califa: Se dan las gracias a Alá con este poema por habernos dado ese Califa, que sus versos se beban para la eternidad, donde se alaban sus virtudes y cada día se recitan y se cantan, a través de Muṣḥaf ‘Uṭmān que con su colecta se divulgó la verdad, el cual se perdió a manos de los Cristianos, sin embargo, con su buena suerte se recuperó este manuscrito... quiso vengarse el Califa ya que todavía tiene en sus páginas huellas de sangre, se asemejó su venganza a la luna por sus apariciones y desapariciones, y sólo Alá es testigo de ello.

ثم إنهم أدام الله سبحانه تأييدهم ، ووصل سعودهم ، لما أرادوا من المبالغة
 في تعظيم المصحف المذكور ، واستخدام البواطن والظواهر فيما يجب له من
 التوقير والتعزير^٣ ، شرعوا في انتخاب كسوته ، وأخذوا في اختيار حليته ،
 وتأفقوا في استعمال أحفظته ، وبالقوا في استجادة أصواته ، فحشروا له الصنائع
 المتقنين والمهرة المتفنين^٤ ، ممن كان يحضرهم العلية ، أو سائر بلادهم
 القريبة والقصية ، فاجتمع لذلك حذاق كل صناعة ، ومهرة كل طائفة من
 المهندسين والصواغين والنظاميين والحلائين والنقاشين والمرصعين والتجارين
 والزواقين والرسامين والمجلدين وعرفاء البنائين ، ولم يبق من يوصف ببراعة ،
 أو ينسب إلى الحذاق في صناعة ، إلا أحضر للعمل فيه ، والاشتغال بمعنى من
 معانيه ، فاشتغل أهل الحيل الهندسية بعمل أمثلة مخترعة ، وأشكال مبتدعة ،
 وضموها من غرائب الحركات ،

“ Y quisieron engrandecer el muṣḥaf y decorar su interior y exterior de lo más fastuoso, y votaron cómo iban a ser sus tapas que le cubrían, las joyas que lo iban a adornar, y destacaron en el uso de sus envoltorios, y se excedieron en la renovación de sus tejidos, y trajeron a los mejores fabricantes y a los artistas muy dotados, de los que se beneficiaban de su proximidad, o aquellos que estaban en sus tierras cercanas o lejanas, y reunieron a los mejores en cada área y mejores en cada industria, entre ingenieros, joyeros, encuadernadores, esculpidores, ebanistas, carpinteros, decoradores, dibujantes, curtidores de pieles y a los mejores constructores,...y no quedaba aquel que se conocía por su genialidad y su eficiencia sin que lo le trajera para que trabaje en él, y ocuparse de una de sus características, y se puso a trabaja la gente de aquellas ideas extraordinarias creando ejemplos y formas novedosas, e incorporaron los movimientos más extraños...”.

المستغربة ، والأشكال الموثقة المعجبة ، إن شاء الله تعالى - ؛ مما صنع للمصحف العظيم من الأصوثة الغريبة ، والأحفظة العجيبة ، أنه كُسي كله بصوآن واحد من الذهب والفضة ذي صنائع غريبة من ظاهره وباطنه ، لا يشبه بعضها بعضاً ، قد أُجري فيه من ألوان الزجاج الرومي ما لم يُعهد له في العصر الأول مثال ، ولا عمر قبله بشبهه خاطر ولا بال ، وله مفاصل تجتمع إليها أجزاءه وتلتئم ، وتتأسق عندها عجائبه وتنظم ، قد أسلست للتحرك أعطافها ، وأحكم إنشاؤها على البغية وانعطافها ، ونظم على صفحته وجوانبه من فاخر الياقوت ونفيس الدرّ وعظيم الزمرد ما لم تزل الملوك السالفة والقرون الحالية تتنافس في أفرادها ، وتوارثه على مرور الزمن وترداده ،

“Y de lo que se confeccionó para el magnífico muṣḥaf entre envolturas extraordinarias y fundas mágicas, se vistió con un sumo cuidado de oro y plata con formas raras, tanto en su interior como en su exterior, ninguna se parece a la otra, y se decoró con vidrio rūmī, de colores del que nunca se han visto semejantes en esa época, y nunca lo imaginó antes una cabeza, y tiene juntas que

reúne a sus partes y las agrupa y se integran sus maravillas y y se ordenan, y se prepararon para moverse sus partes, y su elaboración se basó en los ruegos y deseos, y se incrustaron en sus tapas y bordes perlas, diamantes y safiro y del que los reyes posteriores y los siglos siguientes continuaban disputándose su singularidad, y lo heredan con el paso del tiempo...”.

وأتى هذا

الصَّوَانُ الموصوف رائق المنظر ، آخذاً بمجامع القلب والبصر ، مستولياً بصُورته الغريبة على جميع الصُّور ، يدهش العقول بهاء ، ويحير الألباب رؤاء ، ويكاد يُعشي الناظر تألقاً وضياء ، فحين تمت خصاله ، واستركت أوصاله ، وحن ارتباطه بالمصحف العظيم واتصاله ، رأوا – أدام الله تأييدهم ، وأعلى كلمتهم – مما رزقهم الله تعالى من ملاحظة الجهات ، والإشراف على جميع الثنيات ، أن يُنلطف في وجه يكون به هذا الصَّوَان المذكور طوراً متصلاً ، وطوراً منفصلاً ، ويتأتى به للمصحف الشريف العظيم أن يبرز تارة للخصوص متبدلاً ، وتارة للعموم منجماً ، إذ معارج الناس في الاستبصار تختلف ، وكلُّ له مقام إليه ينتهي وعنده يقف ، فعمل فيه على شاكلة هذا المقصد ، وتلطف في تنميم هذا الغرض المعتمد ، وكسي المصحف العزيز بصِوَان لطيف من السندس الأخضر .

ذي حلية خفيفة تلازمه في المغيب والمحضر . ورتب ترتيباً يتأتى معه أن يكسى بالصّوان الأكبر ، فيلتئم به التثاماً يغطي على العين من هذا الأثر ، وكل ذلك كله على أجمل الصفات وأحسنها ، وأبدع المذاهب وأتقنها ، وصنع له محمل غريب الصنعة ، بديع الشكل والصيغة ، ذو مفاصل ينبو عن دقتها الإدراك ، ويشدد بها الارتباط بين المفصلين ويصح الاشتراك ، مُغشّي كله بضروب من الرصيع ، وفنون من النقش البديع ، في قطع من الآبنوس والخشب الرفيع ، لم تُعمل قطُّ في زمان من الأزمان ، ولا انتهت قطُّ إلى أيسره نوافذ الأذهان ، مُدار بصنعة قد أُجريت في صفائح الذهب ، وامتدت امتداد ذوائب الشُّهب ، وصنع لذلك المحمل كرسي يحمله عند الانتقال ، ويشاركه في أكثر الأحوال ، مرصّع مثل ترصيعه الغريب ، ومُشاكل له في جودة التقسيم وحُسن الترتيب ، وصنع لذلك كله تابوت يحتوي عليه احتواء المشكاة على أنوارها .

والصدور على محفوظ أفكارها ، مكعب الشكل سامٍ في الطول ، حسن الجملة والتفصيل ، بالغ ما شاء من التسيم في أوصاله والتكميل ، جارٍ مجرى المحمل في التزيين والتجميل ، وله في أحد غواربه بابٌ ركبت عليه دفتان قد أُحْكِم إرتاجهما ، ويسر بعد الإبهام انفراجهما ، ولانفتاح هذا الباب وخروج هذا الكرسي من تلقائه وتركب المحمل عليه ، ما دبّرت الحركات الهندسية ، وتلقيت تلك التنيّهات القدسية ، وانتظمت العجائب المعنوية والحسية ، والتأمت الذخائر النفيسة والنفسية ، وذلك أن بأسفل هاتين الدفتين فيبصلاً فيه موضع قد أعيدَ له مفتاح لطيف يدخل فيه ، فإذا أدخل ذلك المفتاح فيه وأدبرت به اليد انفتح الباب بانعطاف الدفتين إلى داخل الدفتين من تلقائهما ، وخرج الكرسي من ذاته بما عليه إلى أقصى غايته ، وفي خلال خروج الكرسي يتحرك عليه المحمل

حركة منتظمة مقرّنة بحركته يأتي بها من مؤخر الكرسي زحفاً إلى مقدمه ، فإذا
كمل الكرسي بالخروج وكل المحمل بالتقدم عليه انغلق البابُ برجوع الدفتين
إلى موضعهما من تلقائهما دون أن يحسهما أحد ، وترتبت هذه الحركات الأربع
على حركة المفتاح فقط دون تكلف شيء آخر ، فإذا أدير المفتاح إلى خلف الجهة
التي أدير إليها أولاً انفتح الباب وأخذ الكرسي في الدخول والمحمل في التأخر
عن مقدم الكرسي إلى مؤخره ، فإذا عاد كلٌّ إلى مكانه انسدَّ البابُ بالدفتين
أيضاً من تلقائه ، كل ذلك يترتب على حركة المفتاح ، كالذي كان في حال
خروجه ، وصحّت هذه الحركات اللطيفة على أسباب ومُسبّبات غائبة عن
الحس في باطن الكرسي ، وهي ممّا يَدِقُّ وصفها ، ويصعب ذكرها ،
أظهرتها بركاتُ هذا الأمر السعيد ، وتنبّهات سيّدنا ومولانا الخليفة ، أدام الله
تعالى أمرهم وأعزّ نصرهم .

“y de esta manera estos cuidados producían las mejores vistas, y se apoderaba de la vista y del corazón con su imagen más extraña que todas las imágenes que sorprende a la mente y a la inteligencia, y casi deslumbra al que la ve, y cuando se terminaron sus características y se montaron sus partes, vieron - y que Alá les apoye y eleve su palabra- de todo lo que Alá les dio de capacidad de observación, y su atención a todos los asuntos, que una cara vea este objeto cuidado a veces atado y a veces suelto, y aparece el magnífico muṣḥaf con esta envoltura, que tanto lo cubría y tanto no, para que el Muṣḥaf apareciera tanto vestido y tanto a la vista bello y deslumbrando. Y la gente difiere en sus observaciones, y cada uno se para para observarlo, y se trabajó en él con este propósito, y se obró para terminar esta obra, Se vistió entonces el muṣḥaf con

incrustaciones de esmeraldas ligeras adecuadas para los viajes, y se le construyó un palanquín con una forma extraña y elegante, cubierto del arte en el escupido más fino, todo hecho en maderas de ébano y de la madera más noble que no se ha utilizado jamás en ninguna época, y todo rodeado de una franja de oro. Y para ese palanquín se le hizo una silla para su transporte y que le acompaña en prácticamente todas las ocasiones... Y para todo aquello se fabricó una especie de ataúd, de forma cuadrada, de gran belleza, tenía en uno de sus lados una puerta con dos batientes, y al abrirse la puerta, sale la silla y encima el palanquín, con lo más extraordinario de los movimientos geométricos. Debajo de los dos batientes hay una bisagra con un lugar para introducir una pequeña llave. Al introducir la llave y girarla se abre la puerta lentamente para dentro y sale la silla con todo lo que lleva encima. Al salir la silla se mueve el palanquín con movimientos ordenados desde el fondo hasta la delantera. Cuando termina la silla de salir y se coloca el palanquín en la delantera, se cierra la puerta sola. Estos cuatro movimientos se producen gracias al único movimiento de la llave. Al contrario, si se gira la llave en el sentido contrario, se abre la puerta y la silla empieza a entrar y el palanquín en moverse desde la parte delantera de la silla para atrás. Al colocarse la silla y el palanquín en su posición inicial, se cierra la puerta con los dos batientes. Todos estos movimientos se hacen en base al simple movimiento de la llave al girar. Las causas y las explicaciones de tal mecanismo de la silla son desconocidas pero extraordinarias, y son de las que es preciso detallarlas, y es difícil describir, se han mostrado con este asunto feliz, y por consignas de nuestro señor el Califa, que Alá los bendiga y aumente sus victorias”.

➤ Añade IBN ṬUFAYL: ⁴⁷²

⁴⁷² AL-MAQQARĪ, Nafḥ al-Ṭīb, t1; pp.614-615

وفي خلال الاشتغال بهذه الأعمال التي هي غُررُ الدهر ، وفرائد العمر ،
أمرُوا - أدام الله تعالى تأييدهم - ببناء المسجد الجامع بحضرة مراکش - حرسها
الله تعالى - فبدىء ببنيانه ^١ وتأسيس قبلته في العشر الأول من شهر ربيع الآخر
سنة ثلاث وخمسين وخمسمائة ، وكل منتصف شعبان المكرم من العام المذكور ،
على أكمل الوجوه ، وأغرب الصنائع ، وأنصح المساحة ، وأبعد البناء والنجارة .
وفيه من شمسيات الزجاج وحركات ^٢ المنبر والمقصورة ما لو عمل في السنين
العديدة لاستغرب تمامه . فكيف في هذا الأمر اليسير الذي لم يتخيل أحد من
الصُّنَّاع أن يتم فيه فضلاً عن بنائه ؟ وصليت فيه صلاة الجمعة منتصف شعبان
المذكور ، ونهضوا - أدام الله سبحانه تأييدهم - عقب ذلك لزيارة البقعة المكرمة .
والروضة المعظمة ، بمدينة تينملل ^٣ أدام الله رفعتها ، فأقاموا بها بقية شعبان
المكرم ، وأكثر شهر رمضان المعظم ، وحملوا في صحبتهم المصحف العزيز
ومعه مصحف الإمام المهدي المعلوم رضي الله تعالى عنه في التابوت الموصوف ،
إذ كان قد صُنِعَ له غرفة في أعلاه ، وأحكمت فيه إحكاماً كمل به معناه ، واجتمع
في مشكاته فعاد النور إلى مبتداه ، وختم القرآن العزيز في مسجد الإمام المعلوم
ختامات كادت لا تحصى لكثرتها ، وهنا انتهى ما وجدناه من هذا المکتوب .
ثم قال ابن رُشيد - بعد إيراد ما تقدم - ما صورته : تجزت الرسالة في
المصحف العظيم ، والحمد لله رب العالمين ، انتهى محل الحاجة منه .

“Y durante las obras que fueron únicas, se emprendió la construcción de la mezquita de Marrakech a principios del mes de Rabi' aḥīr (tānī?), del año 553 de la Hégira (1158 D.C.), y se terminó la obra en todos los aspectos a mediados de Cha'bān del mismo año. Participaron en la obra los mejores constructores y los más brillantes artesanos y carpinteros. En esta mezquita encontramos ventanas de cristal y movimientos del pupitre (manbar) y de la maqsura como nunca se ha visto. Se hizo la oración del viernes de mediados de ša'bān, y luego se levantaron -que Alá les apoye- a visitar el lugar santo de Tinmelil (donde está enterrado el mahdī y líder Ibn Tūmart). Se quedaron allí lo que quedaba de Cha'ban y todo el mes del Ramadán. Se llevaron el Muṣḥaf sagrado y con él el muṣḥaf del imām

al-Mahdī con su ataúd, ya que se le construyó una habitación por encima, y se terminó la lectura del Corán en la Mezquita del Iman y aquí termina lo que encontramos escrito. Luego dijo IBN RUŠAYD después de relatar lo que se expone: he transmitido esta carta sobre el enorme Muṣḥaf y con ello doy gracias a Alá. Termina este relato”.

- ➔ Si bien es cierto que esta carta de IBN ṬUFAYL nos ha llegado recogida por AL-MAQQARĪ en su *Nafḥ al-Ṭīb* y la recoge a su vez de IBN RUŠAYD quien retoma los detalles de IBN SĀḤIB AL-SALĀT,⁴⁷³ es un texto muy importante a nivel histórico ya que a parte de hacer una minuciosa descripción de la llegada de este manscrito sagrado proporciona muchos detalles sobre un maravilloso dispositivo mecánico que albergaba Muṣḥaf ‘Uṭmān compuesta por una caja conteniendo un atril y una silla.

⁴⁷³ IBN SĀḤIB AL-SALĀT, Al-Mann, p439

IBN SĀḤIB AL-SALĀT, Abū Marwān ‘Abd al-Malik b. Muḥammad

IBN SĀḤIB AL-SALĀT (1143-1198).⁴⁷⁴ Su crónica *Tārīḥ Al-Mann bil-Imāma* del califato inaugurado por ‘Abdalmu’min es uno de los testimonios históricos más importantes de la época almohade. Asimismo, y en cuanto a la mención de Muṣḥaf ‘Uṭmān durante la época de los Almohades, está considerado IBN SĀḤIB AL-SALĀT una de las mayores referencias y las más precisas en describir la copia sagrada del Corán, Muṣḥaf ‘Uṭmān b. ‘Affān.

Se puede ilustrar su cadena de transmisión (*isnād*) de la siguiente manera:

1) Las referencias históricas de IBN SĀḤIB AL-SALĀT fueron las siguientes:

- IBN ṬUFAYL
- Abī al-Qāsim bnu ABĪ HARŪN
- Abī Muḥammad sayyid RA’Y BNU WAZĪR
- Abī al-‘Alā’ BNU ‘AZZŪN

2) Mientras fue IBN SĀḤIB AL-SALĀT referencia histórica de:

- Pascal DE GAYANGOS

➤ IBN SĀḤIB AL-SALĀT describe con mucho detalle las expediciones del soberano ‘Abdalmu’min acompañado por Muṣḥaf ‘Uṭmān.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ IBN SĀḤIB AL-SALĀT (1143-1198), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁴⁷⁵ IBN SĀḤIB AL-SALĀT, *Al-Mann*, pp.349-351

خبر حركة سيدنا أمير المؤمنين بن أمير المؤمنين رضي الله عنه من
حضرته مراكش في سنة ست وستين وخمس مائة التي كانت أول
غزواته الى جزيرة الأندلس لاهياء رسمها، وضبط اسمها،
ودفع النصارى الكافرين عن جهاتها والمنافقين
المحاربين من جنبااتها.

كانت من الحضرة مراكش [301] صبيحة يوم السبت الرابع من شهر
رجب الفرد، بموافقة اليوم الثالث عشر⁽¹⁾ من شهر مارس العجمي، من سنة
ست وستين وخمس مائة، وخرج على باب كالة⁽²⁾ من المدينة المذكورة وقد

اجتمع الناس لرؤيته، فكان في أحسن تعبئة، قد ملأت العساكر الأرض كثرة،
فسار أمامهم والعلام الأبيض قدامه مع الرجال، على عادة الأمر العزيز من
الترتيب في المشي، والعلامات والساقات والطبول وراءه، متربصاً في المشي
وملتوياً فيه ليلحق الجمهور، ويتصل به من عسكره المنصور الصغير والكبير،
وقد قدم أمامه مصحف صاحب⁽¹⁾ رسول الله ﷺ عثمان بن عفان رضي الله عنه
على حمل مرتفع، وقدام هذا المصحف مصحف الإمام المهدي⁽²⁾ رضي الله

عنه وعلى مصحف عثمان كلة حمراء تصونه، والمصحف المكرم منظم حول
حفاظه بالجواهر النفيس والياقوت الأحمر، والأصفر، والأخضر الغريب،
والزمرد الأخضر النفيس العجيب، قد جلبت أحجار الياقوت والزمرد والجوهر
إلى الخليفة الأول رضي خليفه المهدي، ثم لابنه أمير المؤمنين بن أمير
المؤمنين، ونظم بها حفاظ هذا المصحف المكرم، وكلل بها جوانبه إكليلاً،
واتخذه من عثمان صاحباً وخليلاً، يتبرك به بكرة وأصيلاً، لم يتقدم إلى هذا
الأثر الكريم أحد قبله من الملوك، ولا انتهض أن يدخل نفسه في هذا الفن
المسلوك. [302] فلقد حدثني عمر بن مرجى الإشبيلي⁽¹⁾ أحد الناظرين له

أن فيه جوهرة تشبه حافر الفرس، وذكر لي أنه حدث أنها الجوهرة التي كانت عند أبي الجيش خمارويه بن أحمد بن طولون⁽²⁾ صاحب مصر ودمشق وإفريقية والزاب⁽³⁾، وأن الأيام وانتقال أحوالها وعجائب أقبالها لهذا الأمر العزيز، جلبت ذلك إلى ملك أمير المؤمنين بن أمير المؤمنين. وقال: إن الذي حوالي جوانب حفاظ هذا المصحف المكرم من الذخائر لا يأتي عليها في القيمة عدد، ولا يأخذها عدد، وحين رأى الناس والنظارة ما ذكرته رأوا عجباً، وأمرأ مغرباً، تيقنوا في ذلك دين الخليفة وبقينه من اهتباله، بكتاب الله تعالى واهتمامه به وعظيم اقباله، وكان مع الرايات والطبول التي تقدم ذكرها وزيره أبو العلى أدريس بن أبي اسحاق بن جامع، والشيخ الزاهد أبو محمد عبد

الواحد بن عمر صاحب المهدي⁽¹⁾ رضي الله عنه، والشيخ أبو سعيد بخلف بن الحسين⁽²⁾، وأبو محمد عبد الله بن أبي حفص بن تفرج بن⁽³⁾، ومن أولاد الجماعة أبو عبد الله⁽⁴⁾ محمد بن أبي علي أزناق وأخوه أبو يحيى⁽⁵⁾ وأبو محمد عبد الله المالقي شيخ طلبة الحضرة، والقاضي أبو موسى عيسى بن عمران⁽⁶⁾ قاضي المحلة والجماعة. وعلى هذا الترتيب الشريف في الحركة السعيدة، فنزل في ذلك اليوم أولاً [303] في إحدى دوره المتخذة له على رسم والده في النزول فيها بوادي تانسفت⁽⁷⁾، على نحو ثلاثة أميال من حضرة مراکش،

- “Noticias de la marcha del Amīr al-Mu’minīn (Abū Ya’qūb hijo de ‘Abdalmu’mīn) desde su capital Marrakech el año 566 Hégira / 1171 D.C. con la que fue su primera expedición a la península de al-Ándalus para vivificar sus huellas y asegurar su nombre y rechazar a los cristianos infieles de sus regiones y a los hipócritas en guerra de sus costados”.

“Salió de la capital Marrakech en la mañana del sábado, 4 de Raġab, que corresponde al 13 del marzo cristiano del año 566 H/1171 D.C. Salió por la puerta Dukkāla de la capital, y se congregó la gente para verlo. Iban en el más perfecto orden, y los soldados llenaban la tierra con la muchedumbre. Iba él precediéndolos, y las banderas blancas delante de él con los hombres, según la costumbre de este imperio ilustre en el orden de marcha; y las

banderas y la zaga y los tambores detrás de él, custodiándolo en la marcha y rodeándolo, para que le siguiese la multitud y estuviesen en contacto con él sus soldados vencedores, los pequeños y los grandes. Iba delante de él el ejemplar del Alcorán del compañero del Profeta ‘Uṯmān b. ‘Affān, sobre una camella alta, y delante de este ejemplar, el del Imām al-Mahdī. Sobre el Alcorán de ‘Uṯmān una litera roja que lo protegía, y el sagrado libro adornado sobre sus cubiertas con perlas preciosas y rubíes rojos y amarillos y verdes admirables, y esmeraldas verdes preciosas. Fueron llevadas estas piedras preciosas, las perlas y rubíes y esmeraldas, al primer califa ‘Abdalmu‘min –sucesor de al-Mahdī- y luego pasaron a su hijo el Amīr al-Mu‘minīn, hijo del Amīr al-Mu‘minīn, y adornó con ellas las cubiertas de este libro honorable y lo cubrió, haciéndole una corona, y lo recibió procedente del compañero y amigo del Profeta, y adornó con ellas las guardas de este libro noble, bendiciéndose con él mañana y tarde. No llegó a conseguir este recuerdo sagrado ninguno de los reyes, ni se lanzó a entrar en esta clase de camino. Me comentó ‘Umar b. Marḡī –el sevillano-, uno de los que decoraron y arreglaron el Libro, que había en él una perla que parecía la pezuña de un caballo y me dijo que le había referido que era la perla que estaba en poder de Abū al-ḡiṣ Hamarayh b. Ahmad b. Tūlūn, señor de Egipto y de Damasco y de Ifriqya y del Zāb, y que los tiempos y los cambios de la situación y los prodigios de su preferencia por este poder glorioso, la llevaron a poder del Amīr al-Mu‘minīn b. Amīr al-Mu‘minīn (Abū ya‘qūb Yūsuf (1163-1184 D.C.) hijo de ‘Abdalmu‘min (1130-1163 D.C.)). Dice que los tesoros que hay alrededor de los lados de las cubiertas de este libro noble, no tienen límite por su valor y por su número. Cuando la gente y los espectadores vieron lo que he dicho, vieron un prodigio y una cosa admirable, reconociendo el apego que le tiene el califa y su miedo a su pérdida, así como su respeto hacia él y la grandeza de su afecto por él. Estaba con las banderas y los tambores ya citados, su visir Abū-l-‘Alā Idrīs b. Abī Ishāq b. ḡāmi‘ y el jeque asceta Abū Muḥammad ‘Abd al Waḥīd, hijo de ‘Umar, el compañero de al-Mahdī, y el jeque Abū Sa‘īd Yaḥluf b. al-ḥusayn y Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Abī ḥafs b. Tafrayīn y de los hijos de la ḡamā‘a (los diez), Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Abī ḥafs b. ‘Alī Aznāg y su hermano Abū Yaḥyā y Abū Muḥammad ‘Abd Allāh el malagueño

jeque de los “talibes” de la capital, y el cādī Abū Mūsā ’sā b. ‘Imrān, cādī de la expedición y de la comunidad con este orden noble en esta expedición dichosa. Y se paró en ese día en este campamento, que acostumbra a parar su padre, cerca del río Tansīft, a 3 millas del campamento de Marrakech”.

➤ *Y prosiguió el autor más adelante*⁴⁷⁶:

ثم رحل

عن هذا الموضع على الترتيب المذكور من المراحل المعلومه لأبيه رضي الله عنه حتى وصل داره بوادي وسنات⁽⁵⁾ على مقربة من مكول⁽⁶⁾ فأمر مرة ثانية بالمواساة من الشعير للعلف والدقيق واللحم للزاد لجميع العساكر، وتمادى مشيته على ترتيبه حتى قرب من المهدية⁽¹⁾ المجاورة لمدينة سلى⁽²⁾. فنزل في موضع فصيح⁽³⁾ من الأرض مع من تقدم ذكره من الوزراء والأشياخ من الموحدين والطلبة الكبراء، وأمر بإحضار أربع رايات صغار، في أربعة رماح صغار، وفي أعلى كل رمح تفاحة من ذهب تتلأأ ضياء وشعاعاً، والرايات ملونات بالخلدي⁽⁴⁾ الأحمر، والأصفر والأبيض⁽⁵⁾، وجعل تلك الرايات الأربع

⁴⁷⁶ IBN SĀḤIB AL-SALĀT, Al-Mann, pp.354-356

في أركان تابوت المصحف المكرم: مصحف عثمان رضي الله عنه ثم استوى على صهوة فرسه، ومشى على الهيئة المتقدمة، والعساكر وراءه من الموحدين والعرب [305] قد ملأوا بسيط الأرض، واتسعوا فيها بالطول والعرض، فلما قرب من المدينة أمر بتقديم الطبول والرايات الكبار أمامه مع المصحفين⁽¹⁾ المذكورين مع الساقة، على خلاف العادة في المشي⁽²⁾، تنويهاً وتعظيماً للتبريز والترتيب، وهو رضي الله عنه متقدم والأشياخ من الموحدين، والوزير والكتاب والطلبة وراءه، حتى وصل باب مدينة المهديّة، فرد وجهه إلى الناس واستقبلهم وهو راكب على فرسه وعالمهم، وأمرهم بالنزول في تلك الأرض العريضة، ودخل إلى داره⁽³⁾ بالمهديّة المذكورة. وكان هذا التبريز للنظارة من إحدى العجائب، وافخم الظهور والوفور للعساكر والكتائب، وكان دخوله المهديّة المذكورة يوم الاثنين الموفى عشرين من رجب الفرد من سنة ست وستين المؤرخة. فالذي مشى في الطريق سبعة عشر يوماً.

“Luego salió de ese lugar con el orden ya dicho de jornadas ya conocidas que hacía su padre, hasta llegar a su casa en el río Wasnāt, cerca de Makūl, y mandó, por segunda vez, distribuir cebada para los piensos y harina y carne par aprovisiones a todos los soldados. Prosiguió su marcha con ese orden hasta acercarse a al-Mahdiyya, la vecina de Salé, y acampó en un sitio muy espacioso con los personajes ya citados de visires y jeques de los almohades y los “talaba” mayores, y mandó persentársele cuatro banderas pequeñas en cuatro lanzas pequeñas, y en lo alto de cada lanza una manzana de oro que brillaba con su resplandor y sus rayos. Las banderas eran coloreadas de jalde rojo, el amarillo y el blanco, y se colocaron en los cuatro ángulos del arca que contenía el muṣḥaf bendecido: Muṣḥaf ‘Uṭmān. Luego montó en su corcel y marchó con el aparato antes dicho, yendo los soldados tras él, Almohades y árabes, que llenaron el llano de aquella tierra, y se extendieron a lo largo y ancho. Cuando se acercó a la ciudad, mandó adelantarse a los tambores ante él, con los dos Alcoranes (muṣḥafayn) citados, con la zagam según la costumbre de sus jornadas en decoro y magnificencia del avance y el orden. El iba adelante, y los jeques de los almohades y el visir, los secretarios, los talibes y los árabes detrás de él, hasta que llegó a la puerta de la ciudad de al-Mahdiyya; entonces volvió

su rostro hacia la gente y se paró frente a ellos a caballo, e invocó a Dios por ellos, y les ordenó acampar en aquella tierra espaciosa, y él entró en su casa en al-Mahdiyya. Fue este desfile la admiración de los espectadores y la más notable manifestación y concentración para los soldados y los batallones. Fue su entrada en al-Mahdiyya el lunes correspondiente al 20 de raġab del año 566 (30 de marzo de 1171), Duró la marcha 17 días”.

- ➔ IBN SĀḤIB AL-SALĀT, una de las fuentes más precisas en cuanto a las menciones de *muṣḥaf* ‘Uṭmān b. ‘Affān, describió con muchos detalles las expediciones de los Almohades y las ceremonias que giraban alrededor de esta manuscrito sagrado.
- ➔ A parte de sus propias vivencias y experiencia, IBN SĀḤIB AL-SALĀT utilizó como fuentes de referencias a los cronistas IBN BAŠKUWĀL e IBN ṬUFAYL

‘ABD AL-WĀḤID, al-Marrakuṣī

‘ABD AL-WĀḤID, Al-marrakuṣī (1185-1249 D.C.)⁴⁷⁷ en su libro *Al-Mu‘ğib fī talhīs aḥbār al-Mağrib* ‘ABD AL-WĀḤID, AL-MARRAKUṢĪ hace una larga descripción de la decoración de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* y su presencia en Marrakech con todos los elementos y accesorios que le acompañaban.

Para relatar las menciones acerca de la presencia de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* en Marrakech se basó ‘ABD AL-WĀḤID, AL-MARRAKUṢĪ en sus vivencias en Marruecos y, por el tipo de descripciones que hace, se intuyen influencias de IBN ṬUFAYL e IBN SĀḤIB AL-SALĀT.

➤ Dice ‘ABD AL-WĀḤID, al-Marrakuṣī:⁴⁷⁸

وهذا المصحف الذي ذكرناه ، وقع إليهم من نسخ عثمان — رضي الله عنه — من خزائن
بنى أمية ، يحملونه بين أيديهم أتى توجها ، على ناقه حمراء عليها من الحلى النفيس وثياب
الديباج الفاخرة ما يعدل أموالاً طائلة ، وقد جعلوا تحته بردعة من الديباج الأخضر يجعلونه
عليها ، وعن يمينه ويساره عصيان عليهما لواءان أخضران ، وموضع الأسنة منهما ذهب شبه
تُفاحتين ، وخلف الناقة بغل محلى أيضاً ، عليه مصحف آخر يقال إنه بخط ابن تومرت ،
دون مصحف عثمان في الحرم ، محلى بفضة مموهة بالذهب ، هذا كله بين يدي الخليفة
منهم .

“Y este muṣḥaf que hemos mencionado, les ha llegado de las copias del califa ‘Uṭmān —Que Alá le bendiga- proveniente de los armarios de los Omeyas, lo llevaban con ellos vayan donde vayan, se transportaba encima de una camella roja llena de joyas preciosas y vestidos de buena confección y elegantes, lo que indica grandes sumas de dinero, y pusieron debajo una manta verde de buena confección, y a su derecha y a su izquierda dos lanzas que tenían encima dos banderas verdes, y en el

⁴⁷⁷ ‘ABD AL-WĀḤID, Al-marrakuṣī (1185-1249 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁴⁷⁸ ‘ABD AL-WĀḤID, Al-Mu‘ğib, p326

lugar de las puntas hay dos bolas de oro como manzanas, y detrás de la camella una mula llena de joyas también, y encima de ella el muṣḥaf que se dice que está escrito con la mano de Ibn Tūmart, sin desprestigiarlo con Muṣḥaf ‘Uṭmān, lleno de joyas de plata incrustada de oro, y todo esto estaba en manos de los califas”.

IBN SA‘ĪD al-Maġribī, ‘Alī B. Mūsā

IBN SA‘ĪD al-Maġribī, ‘Alī B. Mūsā (1213-1275 D.C.),⁴⁷⁹ escribió la obra *Al-Muġrib fī ḥulā al-Maġrib*, y relata el paso de Muṣḥaf ‘Uṭmān por Marrakech.

Se basa este autor en sus propias vivencias como referencia, así como probablemente influenciado por IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī.

➤ Dijo IBN SA‘ĪD:⁴⁸⁰

خلال قرون طويلة محتفظا به بجامع قرطبة إلى أن قام الخليفة عبد المؤمن بن علي الكومي بنقله إلى قصر الخلافة بمراكش سنة (522/1158) وذلك خشية عليه من الضياع بعدما أصبحت الأندلس أكثر تعرضا لهجومات النصارى. وكان هذا المصحف ضخما، بحيث يرفعه رجلان. وكان لنقل المصحف العثماني إلى المغرب صدى كبير في الأوساط المختلفة، فقد بادر الشعراء إلى مدح فعل الخليفة عبد المؤمن، ومنهم على سبيل المثال الشاعر أبو جعفر عبد الرحمن الوفشي الذي قال:

*“Durante largos siglos permaneció guardado en la Mezquita de Córdoba hasta que se llevó el Califa ‘Abdalmu’min al Palacio Califal de Marrakech en el año 522 de la hégira/1158 D.C. por miedo a que se perdiera después de que al-Ándalus se volvió más proclive a los asaltos de los Cristinanos. Y este muṣḥaf era enorme, lo llevaban dos hombres, y tuvo el traslado de Muṣḥaf ‘Uṭmān al Magreb un gran eco por todas partes, y los poetas alabaron este acto del Califa ‘Abdalmu’min, y entre ellos por ejemplo el poeta Abū Ġa‘far ‘Abderrahmān al-Waqṣī quien dijo: ...”*⁴⁸¹

⁴⁷⁹ IBN SA‘ĪD al-Maġribī, ‘Alī B. Mūsā (1213-1275 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁴⁸⁰ IBN SA‘ĪD, *Al-Muġrib*, t1, p220

⁴⁸¹ Versos de un poema que reproduce también IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī.

ومصحفَ عثمانَ بنِ عفَّانَ أَهَمَّلتُ	ملوكُ الوري من حَقِّه كلَّ لازمِ
فأشَفَّقَت من جَهْلِ الجميعِ بِشأنِهِ	وأَهَلَّتَهُ صَوْنًا لَهُ بِرَّ عَالِمِ
وَأَبَسَتْهُ تَبَرًّا يَرُوقُ مَرَضَعًا	وقد كان في بُرْدٍ من الجِلْدِ قاتمِ

482

Este poema menciona Muṣḥaf ‘Uṭmān hablando de cómo los reyes lo cuidaban, y que el Califa ‘Abdalmu’min estaba afectado por la ignorancia de la gente acerca de su simbología e importancia, pero le proporcionó sumos cuidados, y lo vistió con las mejores joyas y con el cuero más noble.

- ➔ Este poema fue mencionado también por IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Dayl, t1, pp.343-346 y IBN MARZŪQ, Al-Musnad, pp.457-458. Dado que IBN SA‘ĪD al-Mağribī y IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī fueron coetáneos (IBN MARZŪQ nació con los dos anteriores habían fallecido), indica que cualquiera de los dos hubiera transmitido la mención del otro.

⁴⁸² En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original.

IBN ‘IDĀRĪ, al-Marrakušī

IBN ‘IDĀRĪ, al-Marrakušī⁴⁸³ m. 1295 D.C. describió en su libro *Al-Bayān al-Muğrib fī Aḥbār al-Āndalus wa al-Mağrib* la marcha de Abū Ya‘qūb Yūsuf desde Marrakech hacia al-Āndalus y el ceremonial que lo acompañaba junto con Muṣḥaf ‘Uṭmān .

➤ Dice el autor:⁴⁸⁴

وكان خروجه من مَرَاكُشَ يَوْمَ السَّبْتِ الرَّابِعِ مِنْ شَهْرِ رَجَبِ الْفَرْدِ مِنْ سَنَةِ
سِتٍّ وَسِتِينَ عَلَى بَابِ دُكَّالَةَ فِي أَحْسَنِ هَيْئَةٍ وَتَعَبَةٍ وَقَدْ قُدِّمَ أَمَامَهُ مَصْحَفُ عِثْمَانَ بْنِ
عَفَّانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى جَمَلٍ [مرتفع]^(١) عَلَيْهِ قُبَّةٌ حُمْرَاءُ لَتَصُونَهُ وَهُوَ مَنْظَمٌ بِالْجَوْهَرِ
وَالْيَاقُوتِ الْأَحْمَرِ وَالْأَصْفَرِ، فَسَارَ عَلَى أَحْسَنِ هَيْئَةٍ وَتَعَبَةٍ وَالْعَسَاكِرُ وَرَاءَهُ قَدْ مَلَأُوا الْأَرْضَ
بِالطَّوْلِ وَالْعَرْضِ،

“Y su salida de Marrakech en el día cuatro del mes de Rağab del año 66⁴⁸⁵ desde Bab al-dukkāla con los mejores atuendos y preparativos, y le adelantaba Muṣḥaf ‘Uṭmān b. ‘Affān, que Alá le bendiga, y estaba encima de un camello alto, encima una cúpula roja para protegerlo, y estaba cubierto de joyas y perlas rojas y amarillas, y entonces avanzó con la mejor imagen, y el ejército detrás de él que llenó la tierra en su largo y ancho”.⁴⁸⁶

➔ Esta mención está recogida de la carta de IBN ṬUFAYL, añadiendo IBN ‘IDĀRĪ su estilo narrativo.

⁴⁸³ IBN ‘IDĀRĪ, al-Marrakušī m. 1295 D.C., ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁴⁸⁴ IBN ‘IDĀRĪ, *Al-Bayān*, t3, p.218-219

⁴⁸⁵ Corresponde al año 566 de la Hégira, 1171 D.C. (véase fecha en IBN ‘IDĀRĪ, *Al-Bayān*, t3, p.218)

⁴⁸⁶ Traducción propia.

- En otra mención⁴⁸⁷, acerca de la salida de Abū Ya‘qūb Yūsuf desde Marrakech para otra expedición en al-Ándalus en el año 579 de la Hégira (1183 D.C.)⁴⁸⁸

وفي يوم السبت الخامس والعشرين لشوال المذكور: أمر الناس بالحركة، فصلّى أمير المؤمنين صلاة الصبح وقرأ الحزب على العادة، واجتمع الناس على ما أمروا ووعدوا، وركب أمير المؤمنين على عادة ركوبه من السكينة والوقار، والهيئة له في الإعلان والإسرار، ودعا الناس له بالتأييد والنصر على جميع الكفار، وقد تقدّم أمامه علمه الأبيض مع الرّجالة على العادة من الترتيب ومعه مصحف عثمان بن عفان رضي الله عنه على جمل أبيض مرتفع وعليه كِلَّةٌ^(١) حمراء تصوّه، وهو مرصّع بنفس الجواهر والياقوت، ويليه مصحف المهدّي على بغل، وبنيه مع إخوته السادات خلفه، وعليه رايات مختلفة الألوان، وكان خروجه على باب دكالة: من أبواب مراكش،

“Y en el día del sábado veinticinco de šawwāl ordenó a la gente que se mueva, y rezó el Emir de los creyentes la oración de la mañana y leyó un capítulo del Corán como acostumbraba, y se juntó la gente según fueron ordenados y prometidos, y ensilló el Emir de los creyentes como acostumbraba con tranquilidad y su buena apariencia, y pidió a la gente que apoyara y venciera a todos los infieles, y le adelantaba su bandera blanca con filas de hombres que la sujetaban, y con él Muṣḥaf ‘Uṣmān b. ‘Affān que Alá le bendiga, encima de un camello blanco alto y encima una cúpula roja que lo protegía, y estaba decorado con joyas y perlas, y detrás el Muṣḥaf de al-Mahdī encima de una mula, y luego sus hijos y sus hermanos, y encima banderas de diferentes colores, y salió desde Bab al-dukkāla, una de las puertas de Marrakech”.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ IBN ‘IDĀRĪ, Al-Bayān, t3, p.259

⁴⁸⁸ Véase fecha en IBN ‘IDĀRĪ, Al-Bayān, t3, p.258

⁴⁸⁹ Traducción propia

IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī

IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī, (1237 D.C. - 1303 D.C.).⁴⁹⁰relató el paso de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* por Marrakech, la capital de los Almohades, en su libro *Al-Ḍayl wa al-Takmila likitābī al-Mawsūli wa al-ṣila*, usando varias fuentes. IBN ‘ABD AL-MALIK se basó principalmente en:

- IBN BAŠKWĀL
- IBN ṬUFAYL
- ‘ABD AL-WĀḤID

Por otro lado, IBN ‘ABD AL-MALIK fue a su vez una de las fuentes más importantes de cronistas posteriores como son:

- IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ; AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ.

Asimismo, IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī usa como fuente a Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Ya‘qūb bnu Šayba b. Al-ṣila b. ‘Ufūr b. Šaddād b. Haymān AL-SUNDŪSĪ quien a su vez recoge los comentarios de su propio padre. También recoge una extensa poesía de alabanza de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* en poder de los Almohades.

- Dice el poeta Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Ḥusayn IBN ḤABŪS AL-FĀSĪ en un poema⁴⁹¹ donde elogia al Califa Muḥammad ‘Abdalmu’min a través del “regalo” de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* que le hizo el pueblo de Córdoba al soberano Almohade, quien lo hizo transportar desde Córdoba hasta la capital Marrakech en el año 1157 D.C.:⁴⁹²

⁴⁹⁰ IBN ‘ABD AL-MALIK (1237 D.C.-1303 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁴⁹¹ En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original.

⁴⁹² IBN ‘ABD AL-MALIK, *Al-Ḍayl*, t1, pp.343-346

سَيَشْكُرُ المصْحَفُ إِكْبَابَكُمْ	عليه إِذْ أَوْجَدَهُ الْفَقْدُ
أَذَكَّرْتُمُ الْآيَامَ مَا أَغْفَلْتُ	مِنْ بَرِّهِ إِذْ قَدُمَ الْعَهْدُ
مَصْحَفُ ذِي النُّورَيْنِ عَثْمَانَ مَا	كَانَ لَكُمْ عَنْ صَوْنِهِ بُدُّ
مَا اخْتَارَ شَيْئًا مُؤْنَسًا غَيْرَهُ	حِينَ أَتَى وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ
أَوْ سَعْتُمُ الدُّنْيَا اطِّرَاحًا وَمَا	كَانَ لَكُمْ إِلَّا بِهِ وَجْدُ
يَخْنُو عَلَيْهِ الْعَطْفُ مِنْكُمْ وَلَا	يَغْبُتُهُ الْإِشْفَاقُ وَالْوُدُّ
صَبَابَةٌ مِنْكُمْ بِهِ لَمْ تَكُنْ	تَثِيرُهَا جُمْلٌ وَلَا دَعْدُ
أَحْبَبْتُمُ الْمَوْلَى فَأَحْبَبْتُمُ	مَا خَطَّاهُ مِنْ وَحْيِهِ الْعَبْدُ
الْبَسْتُمُوهُ حَلِيلَةً لَمْ يَكُنْ	يَسْمَحُ لِلْكَفِّ بِهَا الزَّنْدُ
لَمْ تَدْرِكِ الْأَعْرَابُ مَا كُنْهَهَا	وَلَا ادَّعَتْ ^(٢) إِدْرَاكَهَا السُّغْدُ ^(٣)
لَأَسْفَرَتْ سَفَرْتُكُمْ هَذِهِ	عَنْ وَاضِحَاتٍ نُجَحُّهَا نَقْدُ
تَكْفَلُ السَّعْدُ بِمَقْصُودِكُمْ	وَبَانَتْ الْوُجْهَةُ وَالْقَصْدُ
عَنَايَةُ اللَّهِ بِكُمْ جَمَّةٌ	لَهُ عَلَيْهَا الشُّكْرُ وَالْحَمْدُ

Poema que describe la tristeza del pueblo de Córdoba al desprenderse del manuscrito sagrado, que se acordarían de los días en que lo tuvieron cuando ya se habrá ido, *Muṣḥaf dī Ennūrayn*,⁴⁹³ el Califa ‘Uṭmān; no hay cosa en el mundo de mejor compañía, hasta que llegó el día de su marcha; han abarcado el mundo con su posesión, y ahora ya no tiene lugar; se le tenía mucho cariño y despertaba mucha solidaridad; cómo lo cuidaban y lo vestían con los mejores atuendos, han querido al Todopoderoso y han querido lo que escribió con su mano su esclavo (el hombre), se le vistió con las mejores joyas tan grandes que no caben en la palma de la mano; y el cariño que le daban no tenía igual. Se han ocupado de cuidarlo, y Alá se ocupará de cuidarlos.

⁴⁹³ *Dī Ennūrayn*: apelativo relativo al Califa ‘Uṭmān b. ‘Affān, refiriéndose a las dos hijas del Profeta con las que se casó, Ruqayya y Umm Kaltūm, véase RIDĀ, Muḥammad, *Dū al-nūrayn ‘Uṭmān bnu ‘Affān*, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, Beirut, 2007, pp.15-20

➤ También añade IBN ‘ABD AL-MALIK:

وقال فيه أخرى، وهي عندي من غُررِ قصائده

“Y dijo sobre este muṣḥaf en otro poema que tengo como uno de sus mejores poemas”:⁴⁹⁴

فَعَلُ امْرِئٍ دَلَّ عَلَى عَقْلِهِ	وَالْفَرْعُ مَنْسُوبٌ إِلَى أَصْلِهِ
إِنَّ الَّذِي يَكْرُمُ فِي جَنْسِهِ	هُوَ الَّذِي يَكْرُمُ فِي فَضْلِهِ
وَالْمَرْءُ لَا يُشْكُرُ عَنْ نَفْسِهِ ^(٢)	وَأِنَّمَا يُشْكُرُ مَنْ فَضْلِهِ ^(٣)
وَالْخَيْرُ وَالشَّرُّ، هَذَا وَذَا	أَهْلٌ، فَارْجُ الْخَيْرَ مِنْ أَهْلِهِ
لَا يَتْرُكُ الْإِلَازِمُ مِلْزُومَهُ	وَالشَّخْصُ لَا يَنْفَكُ عَنْ ظِلِّهِ
وَكُلُّ مَفْطُورٍ ^(٤) عَلَى شِيْمَةٍ	لَا بَدَّ أَنْ تَظْهَرَ فِي فَعْلِهِ
لَا يُدْرِكُ الطَّرْفُ عَلَى شَدِّهِ	مَا يُدْرِكُ الطَّرْفُ عَلَى رَسْلِهِ
وَالنَّاسُ أَشْتَاتٌ فِي الطَّبَعِ مَا	قَدْ يَعْطِفُ الشَّكْلُ إِلَى شَكْلِهِ
إِضَافَةُ السُّفْلِ إِلَى عُلوِّهِ	إِضَافَةُ الْعُلُوِّ إِلَى سُفْلِهِ
مَا غَايَةُ الْعَالِمِ فِي عِلْمِهِ	كَغَايَةِ الْجَاهِلِ فِي جَهْلِهِ
وَلَا الَّذِي يُشْكُرُ عَنْ بَذْلِهِ	مِثْلُ الَّذِي يُشْكُرُ عَنْ بُخْلِهِ
عَمْرِي لَقَدْ حَمَلَ أَمْرَ الْوَرَى	مَضْطَلَعٌ بِالْعِبَاءِ مِنْ حِمْلِهِ
مَنْ لَمْ تَزَلْ أَنْوَاءُ أَفْكَارِهِ	تَهْمِي عَلَى الْمُمَجَلِّ فِي مَحْلِهِ
ذَاكَ سِرَاجُ الْكُلِّ بِلِ شَمْسِهِ	بَلْ عَقْلُهُ الْفَعَّالُ فِي عَقْلِهِ
تُضِيءُ أَنْوَارُ النُّهَى حَوْلَهُ	فِي عَقْدِهِ الْمَبْرَمِ أَوْ حَلِّهِ
وَأِنَّمَا الْفَضْلُ إِلَى وَقْتِهِ	فَيَقْدُمُ الْمِثْلُ عَلَى مِثْلِهِ
هَذَا كِتَابُ اللَّهِ جَلَّ اسْمُهُ	بَخْطُ عُثْمَانَ وَفِي دَخْلِهِ ^(١)

⁴⁹⁴ En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original.

خَيْرُ إِمَامٍ آخِرُ جَاءَهُ
إِلَيْهِ يُنَمَى كُلُّ [مَا] مَصْحَفٍ
أَجْرَى ابْنُ عَفَّانَ إِلَى نَضْرِهِ
أَنِيسُهُ فِي وَحْشَةِ الدَّارِ إِذْ
رَمَى بِهِ الْخَابِطُ فِي غِيَّهِ
وَصَارَ مِنْ أَوْكَدِ شُغْلِ امْرِئٍ
صَيَانَةُ الشَّيْخِ لَهُ أَوْجَبَتْ
حَتَّى أَتَى الْأُمَّةَ مَنْ نَبَّهَتْ
فَأَيَقُظَ الْأَجْفَانُ مِنْ نَوْمَةٍ
عَرَفَ مَا يُجْهَلُ مِنْ حَقِّهِ
وَمَالَ فِي تَعْظِيمِهِ مِثْلَةَ
أَلْبَسَهُ مِنْ رَائِقِ الْحُلِيِّ مَا

وَزَادَ مَا أَبْطَنَ مِنْ بَرِّهِ
نَشْرُ يُضِيءُ النَّجْمُ فِي عُلُوِّهِ
فَمِنْ حَصَى الْيَاقُوتِ حَضْبَاؤُهُ
كَأَنَّمَا الْأَصْبَاغُ فِيهِ وَقَدْ
زَخَارَفُ النُّوَارِ فِي رَوْضَةٍ
فَاضٍ أَتَى الْحُسْنَ فِي كُلِّهِ
لَمْ تَرَ عَيْنٌ قَطُّ شَبَّهًا لَهُ

خَيْرُ إِمَامٍ كَانَ مِنْ قَبْلِهِ
تَأْتَقُ الْعَالَمُ فِي نَقْلِهِ
وَحَصْلُكُمْ زَادَ عَلَى خَصْلِهِ^(٢)
تَوَاطَأَ الْقَتْلُ إِلَى قَتْلِهِ
وَضَمَّهَ الْحَاطِبُ فِي حَبْلِهِ
فِي تَرْكِهِ الْإِعْرَاضُ عَنْ شُغْلِهِ
لَجَاجَةِ الْبَاغِينَ فِي بَذْلِهِ
شَهَادَةُ الرُّسُلِ عَلَى عَدْلِهِ
صَحَابُهَا الْمَخْبُولُ مِنْ خَبْلِهِ
وَضَمَّ مَا فُرِّقَ مِنْ شَمْلِهِ
أَعَادَتِ الْفَرْعَ إِلَى أَصْلِهِ
يَعْجُزُ جِيدُ الدَّهْرِ عَنْ حَمْلِهِ

عَلَى الَّذِي أَظْهَرَ مِنْ حَفْلِهِ
وَنِيَّاتُ الشُّهْبِ فِي سُفْلِهِ
وَتَبَرُّهُ يُغْنِيهِ عَنْ رَمْلِهِ
تَأَلَّفَ الشَّكْلُ إِلَى شَكْلِهِ
هَرَّاقَ فِيهَا اللَّيْلُ مِنْ طَلِّهِ
فَكُلُّهُ يَعْجَبُ مِنْ كُلِّهِ
وَلَمْ تَصْنَعْ أُذُنٌ إِلَى مِثْلِهِ

Poema de alabanza de muṣḥaf ‘Uṭmān, su condición de manuscrito master del Corán, al-Muṣḥaf al-Imām: La labor de una persona cuerda con un linaje; y el que bendice su origen bendice su concepción; y el hombre no se le agradece su persona sino su bondad; el sabio encuentra su sabiduría y el ignorante sigue en su ignorancia; se agradece su vestimenta igual que aquel a quien se agradece su tacañería; su atril brillaba como el sol e iluminaba todo alrededor; es el Libro de Alá y lo escribió ‘Uṭmān con su mano. Ha llegado al mejor de los imanes, y el mejor de los imanes estaba antes; fue escrito por el propia Califa, se cuidaba tal como lo cuidó el Califa ‘Uṭmān, el Califa quien lo escribió, se describe su atril y se dice que es la fuente de todos los manuscritos del Coran, embellece el mundo cuando es transportado, y sus virtudes añaden a las virtudes del pueblo, el que lo vea se queda maravillado y es gracias a la bondad del Mahdī, su soberano que se ha restaurado y decorado con las mejores joyas y perlas, nunca ojo humano ha visto igual ni oreja ha oído igual.

- IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī recoge también otra poesía de Abū Ġa‘far b. ‘Abdarraḥmān al-Waqqāṣī:

وفي نحو ذلك يقول
الأديب الحبيب أبو جعفر بن عبد الرحمن الوقّاشي من قصيدة يهنئ بها الأمير
أبا يعقوب بن عبد المؤمن بعيد الفطر

*“Y en esto dice el literato y noble de Abū Ġa‘far b. ‘Abdarraḥmān al-Waqqāṣī en una poesía con la que felicita el Emir Abū Ya‘qūb b. ‘Abdarraḥmān b. ‘Abdalmu‘min por la fiesta de ‘Īd al-Fiṭr”.*⁴⁹⁵

ملوك الورى من حقه كل لازم	ومصحف عثمان بن عفان أهملت
وأهله صوناً له بر عالم	فأشفقت من جهل الجميع بشانه
وقد كان في برذ من الجلد قاتم	وألسته تبرأ يروق مرصعاً

⁴⁹⁵ Traducción propia

Este poema menciona Muṣḥaf ‘Uṭmān hablando de cómo los reyes lo cuidaban, y que el Califa ‘Abdalmu’min estaba afectado por la ignorancia de la gente acerca de su simbología e importancia, pero le proporcionó sumos cuidados, y lo vistió con las mejores joyas y con el cuero más noble.⁴⁹⁶

➔ Versos de poesía recogida también por IBN SA‘ĪD al-Mağribī, t1, p220 y IBN MARZŪQ, Al-Musnad, pp.457-458

قال أبو جعفر: لما انتهيتُ بالإنشاد إلى هذا البيت قال الأميرُ أبو يعقوب:
مَنْ أَعْلَمَكَ بهذا؟ والله لقد كان كما قلت.

*Dijo también Abū Ġa‘far: cuando terminé de cantar estas estrofas, me dijo el Emir Abū Ya‘qūb: ¿Quién te informó de esto? Juro que fue tal y como dije. Luego volvimos a las estrofas:*⁴⁹⁷

وأبرزته للعالمين ونوره	يفيض عليه من جواهر ناظم
تكنفه منهن نخبة معدن	تجاور هافيه يتيمة عائم
فجاء يروغ الناظرين بحسنيه	ويجمل أجياد الحسان الكرائم
وداخله نور من الحق ساطع	يقود إلى حظ من الخلد دائم
فأصبح ذا النورين كاسم وليه	وخير له في بدئه والخواتم
فليت أبا عمرو ⁽¹⁾ يعاين شكله	فيشكر أفعال الحفي المكارم

498

⁴⁹⁶ En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original.

⁴⁹⁷ En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original.

⁴⁹⁸ Abā ‘Amr: se refiere al Califa ‘Uṭmān b. ‘Affān. Véase RIDĀ, Muḥammad, Dū al-nūrayn ‘Uṭmān bnu ‘Affān, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, Beirut, 2007, p17

Continúa el poeta Abū Ġa‘far con la alabanza del Emir Abū Ya‘qūb quien cuida del manuscrito sagrado, y lo protege para que se enseñe al mundo y su luz resplandezca de sus joyas, se cuida para que su belleza subyugue a aquellos que lo miran cuando su contenido es la pura verdad que hay que seguir, y seguramente si viese el Califa ‘Uṭmān su maravilloso estado actual, agradecería sumamente estos cuidados a su protector (el Emir Abū Ya‘qūb b. ‘Abdarrahmān b. ‘Abdalmu‘min).

➤ Y añade IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī:

وفي مثل هذا الغرض يقول أبو عبد الله بن عبد العزيز بن عيَّاش^(٢) ويصف
تحلية المنصور أبي يوسف يعقوب بن أبي يعقوب المذكور إياه أيضًا

“Y en el mismo contexto, dice Abū ‘Abdallāh b. ‘Abdal‘azīz b. ‘Ayyāš sobre la acción de embellecimiento que emprendió al-Mansūr Abī Yūsuf Ya‘qūb b. Abī Ya‘qūb el ya cita también”.⁴⁹⁹

وَنُقِّلَتْهُ مِنْ كُلِّ مَلِكٍ ذَخِيرَةٌ كَأَنَّهُمْ كَانُوا بِرَسْمٍ مَكَاسِبَةٍ
فَإِنْ وَرِثَ الْأَمْلَاقَ شَرْقًا وَمَغْرِبًا فَكَمْ قَدْ أَخْلَوْا جَاهِلِينَ بِوَاجِبَةٍ
وَالْبَسْتُهُ الْيَاقُوتَ وَالْدُرَّ حَلِيَّةً وَغَيْرُكَ قَدْ رَوَّاهُ مِنْ دَمِ صَاحِبَةٍ^(١)

500

Versos donde se describe cómo se heredaban los reyes Muṣḥaf ‘Uṭmān, desde Oriente a Occidente, y muchos no prestaron atención a sus cuidados, pero tú –se dirige el poeta al Califa al-Mansūr Abī Yūsuf Ya‘qūb b. Abī Ya‘qūb- lo vestiste con las mejores perlas y rubíes, y otro lo que hizo fue regarlo con la sangre de su dueño.⁵⁰¹

⁴⁹⁹ Traducción propia

⁵⁰⁰ En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original. Este poema lo citan también IBN RUŠAYD, (véase cita de AL-MAQQARĪ); IBN AL-ḤATĪB, al-Iḥāṭa, vol2, p339 y AL-MAQQARĪ, Naḥḥ al-Tīb, t1; p606

⁵⁰¹ Se refiere a que la sangre del Califa ‘Uṭmān b. ‘Affān salpicó varias páginas de su Muṣḥaf cuando fue asesinado.

- Este poema lo citan también IBN RUŠAYD, (véase cita de AL-MAQQARĪ); IBN AL-ḤAṬĪB, al-Iḥāṭa, vol2, p339 y AL-MAQQARĪ, Nafḥ al-Ṭīb, t1; p606
- Se observa en el texto de la versión estudiada de *Al-Dayl wa al-Takmila* de IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī, y editada por los doctores ‘Abbās, Ben Šrīfa y Ra‘wār, 1ª edición, Dār al-Ġarab al-Islāmī, Túnez, 2012, la falta de un verso completo en este último poema, seguramente por la propia edición, ya que entre las cuatro fuentes que mencionaron estos versos, IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī, IBN RUŠAYD, IBN AL-ḤAṬĪB y AL-MAQQARĪ, el primero parece la fuente *emisor* más probable por la cronología, y el hecho de que el verso que falta sí aparece en las fuentes transmisoras refuerza este hipótesis. El poema original es el siguiente:

وَنُفِّلْتَهُ مِنْ كُلِّ مَلِكٍ ذَخِيرَةً كَأَنَّهُمْ كَانُوا بِرِسْمٍ مَكَاسِبُهُ
 فَإِنْ وَرِثَ الْأَمْلَاقَ شَرْقًا وَمَغْرِبًا فَكَمْ قَدْ أَحَلَّوْا جَاهِلِينَ بِوَاجِبِهِ
 وَكَيْفَ يَفُوتُ النَّصْرُ جَيْشًا جَعَلْتَهُ أَمَامَ قَبْنَاهُ فِي الْوَعْيِ وَقَوَاضِيهِ
 وَأَلْبَسْتَهُ الْيَاقُوتَ وَالْذُّرَّ حَلِيَّةً وَغَيْرَكَ قَدْ رَوَّاهُ مِنْ دَمِ صَاحِبِهِ

502

- El verso que falta es el siguiente:

وَكَيْفَ يَفُوتُ النَّصْرُ جَيْشًا جَعَلْتَهُ أَمَامَ قَبْنَاهُ فِي الْوَعْيِ وَقَوَاضِيهِ

“y cómo podría escaparse la victoria a un ejército que pone en su delantera al Muṣḥaf ‘Uṭmān en los campos de batalla y sus espadas”.⁵⁰³

⁵⁰² En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original. Versos citados también por IBN RUŠAYD, (véase cita de AL-MAQQARĪ); IBN AL-ḤAṬĪB, al-Iḥāṭa, vol2, p339 y AL-MAQQARĪ, Nafḥ al-Ṭīb, t1; p606

➔ Asimismo, y en la misma edición, en una nota se afirma que IBN MARZŪQ al-Tilimsānī en su libro *Al-Musnad*, p456-462 reproduce estos versos, cuando no he encontrado rastro de esta poesía en este libro.

➤ Siguió IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakušī.⁵⁰⁴

ويؤيد ما ذهبْتُ إليه من
 ذلك أَنَّ مقدارَ حَجْمِ الذي وَصَفَهُ أبو بكرُ بْنُ شَيْبَةَ حَسِبَا تَقَدَّمَ إِيْرَاؤُهُ مَخَالَفُ
 مقدارَ حَجْمِ الذي كانَ بالأَنْدَلُسِ، فَقَدْ وَصَفَ لي جَمَاعَةٌ مِمَّنْ شَاهَدُوهُ وَبَاشَرُوهُ
 مِنْهُمْ شَيْخَانَا أَبُو الْحَسَنِ الرَّعَيْنِيُّ وَأَبُو زَكَرِيَّا يَحْيَى بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَتِيقٍ رَحِمَهُمَا اللَّهُ
 وَغَيْرُهُمَا فَاتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ طُولَهُ دُونَ الشُّبْرِ، وَأَنَّ أَسْطَارَهُ دُونَ الْعَشْرَةِ، فَاقْتَضَى ذَلِكَ
 أَنَّ أَوْرَاقَهُ أَكْثَرُ مِنْ أَوْرَاقِ الذي وَصَفَ أَبُو بَكْرُ بْنُ شَيْبَةَ، وَقَدْ ذَكَرَ لي وَاصِفُوهُ
 الْمَذْكُورُونَ أَنَّهُ كَانَ ضَخْمًا لِكَثْرَةِ وَرَقِهِ، وَذَكَرَ لي بَعْضُهُمْ أَنَّهُ عَايَنَ الْمَعْوِذَتَيْنِ فِي
 صَفْحَتَيْنِ مِنْهُ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا فِي صَفْحَةٍ، وَلَمَّا أَجَارَهُ أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ الْمُؤْمِنِ إِلَى بَرٍّ
 الْعُدُوَّةَ احْتَفَلَ فِي الْإِعْتِنَاءِ بِكُسُوتِهِ وَأَبْدَلَهَا - وَكَانَتْ مِنْ جِلْدٍ - بِالْأَوَاحِ مَصْفَحَةً
 بِصَحَائِفِ الذَّهَبِ، وَقَدْ نَظَّمَ فِي مَوَاضِيْعٍ مِنْهَا لِأَلَمِ نَفِيْسَةٍ وَأَحْجَارِ يَاقُوتٍ وَزُمُرُدٍ
 مِنْ أَرْفَعِ مَا كَانَ عِنْدَهُ، ثُمَّ لَمْ يَزَلْ بَنُوهُ بَعْدَهُ يَتَفَنَّنُونَ فِي زِيَادَةِ جَلِيلِ الْجَوَاهِرِ وَفَاخِرِ
 الْأَحْجَارِ عَلَى مَا كَانَ مُحَلَّى بِهِ حَتَّى اسْتَوْعَبُوا دَفْتِيَّتَهُ بِذَلِكَ بِمَا لَا قِيَمَةَ لَهُ وَلَا نَظِيرَ،
 وَكَانُوا أَبَدًا يُحْضِرُونَهُ فِي مَجَالِسِهِمْ فِي لَيَالِي رَمَضَانَ وَيُبَاشِرُونَهُ بِالْقِرَاءَةِ فِيهِ وَيُصَفِّحُونَ
 وَرَقَهُ بِصَفِيْحَةٍ ذَهَبٍ مُسْتَطِيلَةٍ شَبَهَ الْمِسْطَرَّةَ وَيَسْتَصْحِبُونَهُ فِي أَسْفَارِهِمْ وَحَرَكَاتِهِمْ
 مُتَبَرِّكِينَ بِهِ إِلَى أَنْ احْتَمَلَهُ مَعَهُ الْمُعْتَضِدُ بِاللَّهِ^(١) أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ الْمَأْمُونِ أَبِي
 الْعَلَاءِ إِدْرِيسَ ابْنَ الْمَنْصُورِ أَبِي يُوْسُفَ الْمَذْكُورَ قَبْلَ عَلَى عَادَةِ سَلَفِهِ حِينَ تَوَجَّهَ إِلَى
 تِلْمُسِينَ آخِرَ سَنَةِ خَمْسٍ وَأَرْبَعِينَ وَسِتْ مِائَةٍ فَقُتِلَ بِمَقْرَبَةٍ مِنْ تِلْمُسِينَ فِي آخِرِ صَفَرٍ
 سَنَةِ سِتٍّ بَعْدَهَا^(٢) وَقَدِمَ مَكَانَهُ ابْنُهُ أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمُ ثُمَّ قُتِلَ ثَانِيَ يَوْمٍ تَقْدِيمَهُ،
 وَاخْتَلَّ الْجَيْشُ وَوَقَعَ النَّهْبُ فِي خَزَائِنِ السُّلْطَانِ وَاسْتَوْلَتْ أَيْدِي الْعَرَبِ وَغَيْرِهِمْ
 عَلَى جَمِيعِ مَنْ كَانَ بِالْعَسْكَرِ مِنْ لَا قُدْرَةَ لَهُ عَلَى مُدَافَعَةٍ عَنْ نَفْسِهِ، فَكَانَ مِمَّا تُهْبِ

⁵⁰³ Traducción propia

⁵⁰⁴ IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Dayl, t1, pp.349-352

ذلك الوقت هذا المصحف الكريم، ولم يعلم مُنتهيه قَدْرًا له ولا قيمة، فدخل به تِلْمَسِينَ وعَرَضَهُ على البيع، فأخبرني الشيخ أبو الحسن الرُّعَيْنِيُّ رحمه الله أنه رآه بيد سِمَسَارٍ يُنادي عليه بسُوقِ الكُتُبِ بِتِلْمَسِينَ بِسَبْعَةِ عَشَرَ دِرْهَمًا وقد ضاعت منه أوراقٌ، فَأَنْهِيَ خَبْرَهُ إلى صاحب تِلْمَسِينَ حينئذٍ أبي يحيى يَغْمَراسن بن زِيَانِ الزَّنَاتِيِّ من بني عبد الواد^(١)، وهو الذي قَصَدَهُ الْمُعْتَضِدُ أبو الحسن المذكورُ للدُّعَاءِ له بالدخولِ في طاعته، فحين عَلِمَ به انتزعَه من يد الذي أَلْفَاه عنده، وأمر بصَوْنِهِ والاحتياطِ عليه، ولم يزل بعدُ يطمعُ به المرتضى^(٢) من بني عبد المؤمن، والمستنصرُ من بني أبي حَفْص صاحب إفريقية^(٣)، والغالبُ بالله أبو عبد الله بن يوسفَ أميرُ الأندلس المدعوُّ بابن الأحمر^(٤)، فلا يَحُلُون منه بطائل حتى تُوفُّوا جميعًا في حياة أبي يحيى المذكور، فأورثه بَنِيهِ، فهو عندهم إلى هذا التاريخ، وهو سنة اثنتين وسبع مئة، فهذه بُدْءٌ من التعريف بشأن هذا المصحف^(٥).

فأما الترتيبُ الذي أشار إليه الشيخ أبو المُطَرِّف بن عَمِيرَةَ: فهو أن أمراء بني عبد المؤمن كانوا إذا تحرَّكوا لغزوٍ أو سَفَرٍ جَعَلُوا أَمَامَهُمْ بِمَقْرَبَةٍ منهم رايةً كبيرةً بيضاء يُعْتَامُ لها أتمُّ العِصِيِّ طولًا لثُرْشَدٍ إلى موضع السُّلْطَانِ من العسكرِ فيَهْتَدِي إليه من أراد قَصْدَهُ - وهي التي عبَّرَ عنها أبو المُطَرِّف بقوله: وأمامه النُّورُ، وبقوله: تتقدَّمُه رايةُ الحق، وبقوله: من بين يديه - ويليه المصحف الكريم - وهو الذي عناه بقوله: بين يديه الإمام - محمولًا على أضخم بُخْتِيٍّ يوجَدُ وقد جُعِلَ في قُبَّةٍ حرير ارتفاعها نحو عشرة أشبار وعرضُ كُلِّ وجه من وجوهها الأربع

نحو أربعة أشبار وبأعلاها جامور^(١) مُحَكَّم الصَّنعة على نحو جوامير الأخبية من أتقن ما أنت راء جمالاً، وفي أعلى كل ركن من أركان القبة عُصِيَّة رُكِّب فيها سُنَيْنٌ مَذْهَبٌ وقد رُبِطت بها راية حرير لا تزال تخفُّق عَذْبَاتُهَا بأقلِّ رِيح ولو لم يكن إلا بهز الجَمَلِ إِيَّاهَا في سَيْرِهِ، وَيَسْمَى جَمَلُ الْمُصْحَفِ، وَيَتَّبَعُهُ بَغْلٌ مِنْ أَفْرِهِ الْبِغَالُ يَحْمِلُ رُبْعَةً كَبِيرَةً مُرَبَّعَةً الشَّكْلُ فِي ارْتِفَاعِ ذِرَاعٍ أَوْ نَحْوِهَا، وَقَدْ غُشِّيتَ كَذَلِكَ بِحَرِيرٍ وَضُمِّنَتْ «الموطأ» لِمَالِكٍ وَصَحِيحِي الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ وَسُنَنِي أَبِي دَاوُدَ وَالنَّسَائِيَّ وَجَامِعَ أَبِي عِيْسَى التِّرْمِذِيَّ، وَكَانَ عَوَامٌ ذَلِكَ الْوَقْتُ يَقُولُونَ فِيهِ: بَغْلُ الْمُصْحَفِ، وَهُوَ غَلَطٌ مِنْهُمْ، وَيَلِيهِ الْأَمِيرُ فِي صَدْرِ الْجَيْشِ وَالْعَسَاكِرِ عَنْ يَمِينِهِ وَشِمَالِهِ وَخَلْفِهِ - وَهُوَ الَّذِي عَبَّرَ عَنْهُ أَوَّلًا بِقَوْلِهِ: وَبَرَزَ الْإِمَامُ، وَآخِرًا بِقَوْلِهِ: أَمَامَ الْخَلْقِ، وَبِقَوْلِهِ: وَلَا مِنْ خَلْفِهِ. فَهَذِهِ هَيْئَةُ التَّرْتِيبِ، وَقَدْ شَاهَدْتُهُ مَرَّاتٍ فِي بَرُوزِ الْمُعْتَصِدِ وَالْمُرْتَضَى الْمَذْكُورَيْنِ وَأَبِي الْعَلَاءِ إِدْرِيسَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَفْصٍ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ آخِرَ أُمَرَائِهِمُ الْمُعْتَبَرِينَ عِنْدَهُمْ، وَبَقْتُلِهِ عَلَى يَدِ الْأَمِيرِ أَبِي يَوْسُفَ يَعْقُوبَ بْنِ عَبْدِ الْحَقِّ الزَّنَاتِيِّ الْمَرْبُوعِيِّ انْقَرَضَتْ دَوْلَةُ بَنِي عَبْدِ الْمُؤْمِنِ، فَسَبَّحَانَ مَنْ لَا يَبِيدُ مُلْكُهُ وَلَا يَفْنَى سُلْطَانُهُ جَلَّ جَلَالُهُ وَتَعَاظَمَ

“...Y para corroborar lo que estoy avanzando, recuerdo que el tamaño del *muṣḥaf* que describió Abū Bakr Ibn Šayba era diferente al que estaba en al-Ándalus y que me describieron varias personas que lo vieron e informaron de ello el Abū al-Ḥasan al-Raʿīnī y Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Aḥmad b. ʿAtīq y otros de que su longitud era menos de un šibr y el número de líneas por página menos de diez por lo que se deduce que tenía muchas más hojas del que describió Abū Bakr Ibn šayba, y me contaron los que lo describieron, mencionados anteriormente, que era enorme por la grand cantidad de hojas, y cuando lo llevó Abū Muḥammad ʿAbdalmuʿmin desde al-Ándalus a al-ʿAdwa (Marruecos), celebró el cuidado de la vestimenta

del *muṣḥaf* y la cambió y era de cuero y planchas de oro, y tenía incrustadas de rubíes y esmeraldas de lo más valioso de cuanto poseía, y luego no cesaron sus hijos que el siguieron de superarse en decorarlo y añadir perlas y piedras preciosas hasta que llenaron sus dos tapas con de joyas de un valor inestimable. Lo tenían con ellos en sus reuniones en las noches de Ramadán, y lo colmaban con sus lecturas y utilizaban como marca página una piedra de oro rectangular parecida a una regla y lo llevaban con ellos en sus viajes y movimientos rodeándose de su bendición hasta que lo llevó consigo al-Mu'taḍ bi-Allāh Abū al-Ḥasan 'Alī b. al-Ma'mūn Abī al-'Alā' Idrīs b. al-Mansūr Abī Yūsuf, igual que antecesores, cuando se dirigió hacia Tlemcen a finales del año 645 de la Hégira (1247 D.C.) y fue asesinado cerca de Tlemcen a finales del año posterior, y lo relevó su hermano Abū Ishāq Ibrahīm y fue a su vez asesinado el día de su llegada, luego hubo una desbandada del el ejército, y se instaló la confusión y el pillaje, y se apoderaron las manos de los árabes de todo lo que había entre los militares y entre el botín estaba el *muṣḥaf* sagrado y el que lo cogió no estaba al tanto de su verdadero valor, y entró en Tlemcen y lo puso a la venta. Me informó entonces el Šayḥ Abū al-Ḥasan al-Ra'īnī que lo vio en las manos de un tendadero que voceaba para venderlo en el zoco de los libros de Tlemcen por 17 dírham y que había perdido varias hojas. Traslado entonces esta noticia al señor de Tlemcen en aquella época, Abī Yaḥyā Yağmorāsan b. Zīyān al-Znātī de los 'Abd al-Wādidas, y es el mismo que al-Mu'taḍ bi-Allāh Abū al-Ḥasan quería someter. Cuando se enteró entonces de la noticias de la presencia del *muṣḥaf* en el zoco, se apoderó enseguida de él, y le cuidó y lo preservó. Mientras, no dejó de querer poseerlo al-Murtaḍā de los Benī 'Abdalmu'min, al-Mustanşir de los Benī Abī Ḥafş, señor de Ifriqya y al-Ġālib bi-Allāh Abā 'Abd Allāh Ibn Yūsuf, Emir de al-Ándalus y conocido como Ibn al-Aḥmar. No lo consiguieron, y lo heredaron los descendientes de Abī Yaḥyā Yağmorāsan y está en su posesión a fecha de hoy que es el año 702 de la Hégira (1302 D.C.). En cuanto al orden que mencionó Abū al-Maṭraf b. 'umayra, fue que los emires Benī 'Abdalmu'min cuando se desplazaban para alguna conquista o un viaje, llevaban a su lado una enorme bandera blanca con un soporte rígido que indicaba la ubicación del sultán entre el

*ejército para que se dirija hacia él aquel que lo necesite y la que describió: y su lado estaba la luz, le adelantaba la bandera de la verdad, estaba el al-Muṣḥaf al-Imām llevado encima de el camello más grande, en una especie de cúpula hecha de seda que mide 10 ašbār y el ancho de cada una de sus cuatro caras unos 4 ašbār, y encima unas palmeras esculpidas como nunca has visto jamás, y encima de cada rincón de la cúpula una magnífica bola de oro donde se ató una bandera de seda y ondea aunque no haya viento, sólo con el movimiento del camello que se llama el “camello del muṣḥaf”. Lo sigue una mula, de los mulas más bonitas y lleva una gran caja cuadrada y de de un codo de altura y se cubrió también de seda y contenía el libro del muwatta’ de Mālik, Saḥīḥ al-Buḥārī y Muslim, los dos Sunna de Abī Dāwud y el Nisā’ī y el Ḡāmi’ de Abī ‘Īsā y la mayoría en aquella época decían que era la “mula del muṣḥaf” y es un error de su parte. Y luego les sigue el Emīr y los soldados a su derecha, delante y detrás de él. Y esta orden estaba así con al-Mu’taḍid y al-Murtaḍā y Abī al-‘Alā Idrīs b. Abī ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Abī ḥafs ‘Amr b. ‘Abdalmu’mīn último de sus Emīres y con su asesinato de mano del Emīr Abī Yūsuf Ya’qūb b. ‘Abd al-Ḥaq al-Znātī se desplomó la dinastía de los ‘Abdalmu’mīn, alabado sea Alá cuyo reino no tiene fin, y su eternidad es su grandeza”.*⁵⁰⁵

➤ Añade IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī.⁵⁰⁶

وَفَصَّلَ مِنْ رَحْلَتِهِ^(١) مَعَ الرَّشِيدِ^(٢) أَبِي مُحَمَّدٍ عَبْدِ الْوَاحِدِ ابْنَ الْمَأْمُونِ أَبِي
الْعُلَى إِدْرِيسَ ابْنَ الْمَنْصُورِ أَبِي يَوْسُفَ يَعْقُوبَ ابْنَ الْأَمِيرِ أَبِي يَعْقُوبَ يَوْسُفَ
ابْنَ الْأَمِيرِ أَبِي مُحَمَّدٍ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ بْنِ عَلِيٍّ وَقَدْ خَرَجَ مَعَهُ مِنْ سَلَا^(٣) إِلَى حَضْرَتِهِ
مَرَائِشَ، قَالَ فِيهِ يَصِفُ الْمُصْحَفَ:

⁵⁰⁵ Traducción propia

⁵⁰⁶ IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Ḍayl, t1, pp.340-341

وَبَرَزَ الْإِمَامُ بَيْنَ يَدَيْهِ الْإِمَامُ^(٤)، وَأَمَامَهُ النُّورُ الَّذِي يُضِيءُ بِهِ الْوَرَاءُ وَالْأَمَامُ،
حَبْلٌ اعْتَصَمَ بِهِ الْمُعْتَصِمُونَ، وَحُجَّةٌ انْقَطَعَ بِهَا قَوْمٌ خَصِمُونَ^(٥)، وَذَخِيرَةٌ الْخَلَائِفُ،
وَبَقِيَّةُ الْعَهْدِ السَّالِفِ، عَاصِرَ الصَّحَابَةِ، وَعَاشَرَ جِيلِهِمُ الطَّيِّبَ بِطَابَةِ^(٦)، وَبَاشَرَتُهُ
أَيْدٍ جَمَعَتِ التَّنْزِيلَ، وَأَخَذَتْهُ عَنِ الرَّسُولِ عَنْ جَبْرِيلَ، فَالْقَارِئُ فِيهِ لِلْكِتَابِ الْمَنْزَلُ،
يَحُلُّ مَحَلَّ آخِذِهِ عَنِ الصَّدْرِ الْأَوَّلِ^(٧)، قَدْ شَهِدَ مَعَ الشَّهِيدِ الدَّارِ، وَكَانَ مَعَهُ يَوْمَ
دَارِ مَا دَارَ، فَرَأَى مَا نَالَ نَائِلَةً

*“En un capítulo del viaje con Abī Muḥammad ‘Abd al-Waḥīd b. al-Ma’mūn Abī al-
‘Ulā Idrīs b. al-Manṣūr Abī Yūsuf Ya’qūb b. al-Amīr Abī Ya’qūb Yūsuf b. al-Amīr
Abī Muḥammad ‘Abd al-Ma’mūn cuando salió de la ciudad de Salé para su feudo
en Marrakech dijo describiendo el muṣḥaf:”⁵⁰⁷*

*Ya apareció el imām y entre sus manos el imām,⁵⁰⁸ y delante de él la luz que
ilumina todo el camino delante de él y detrás, una cuerda en la que se había
refugiado un pueblo que buscaba refugio, y un motivo de ruptura de un pueblo
disidente, y es la reliquia de los Califas, vivió una época pasada y convivió con los
Compañeros del Profeta, y compartió sus vivencias en Ṭāba,⁵⁰⁹ lo elaboraron
manos que recogieron la palabra revelada, lo colectaron de las palabras del
Profeta, del ángel Gabriel, y el lector del Libro revelado como si lo recogiera
directamente de la primera fuente, fue testigo del mártir en su casa, y vio lo que le
sucedió junto con su mujer Nā’ila”.⁵¹⁰*

➔ IBN ‘ABD AL-MALIK al-Marrakuṣī hace una descripción concisa de
Muṣḥaf ‘Uṭmān en Marrakech, una descripción de sus características y las
ceremonias alrededor de este manuscrito, en expediciones de paz o de
guerra.

⁵⁰⁷ Este viaje tuvo lugar en el año 637H /1239D.C. IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Ḍayl, t1, p340

⁵⁰⁸ El primer imām es el Califa y el segundo es al- Muṣḥaf al- imām (Muṣḥaf ‘Uṭmān), nota en IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Ḍayl, t1, p340

⁵⁰⁹ Ṭāba: Lengua de Ṭība, la ciudad del Profeta Muḥammad. nota en IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Ḍayl, t1, p340

⁵¹⁰ Traducción propia

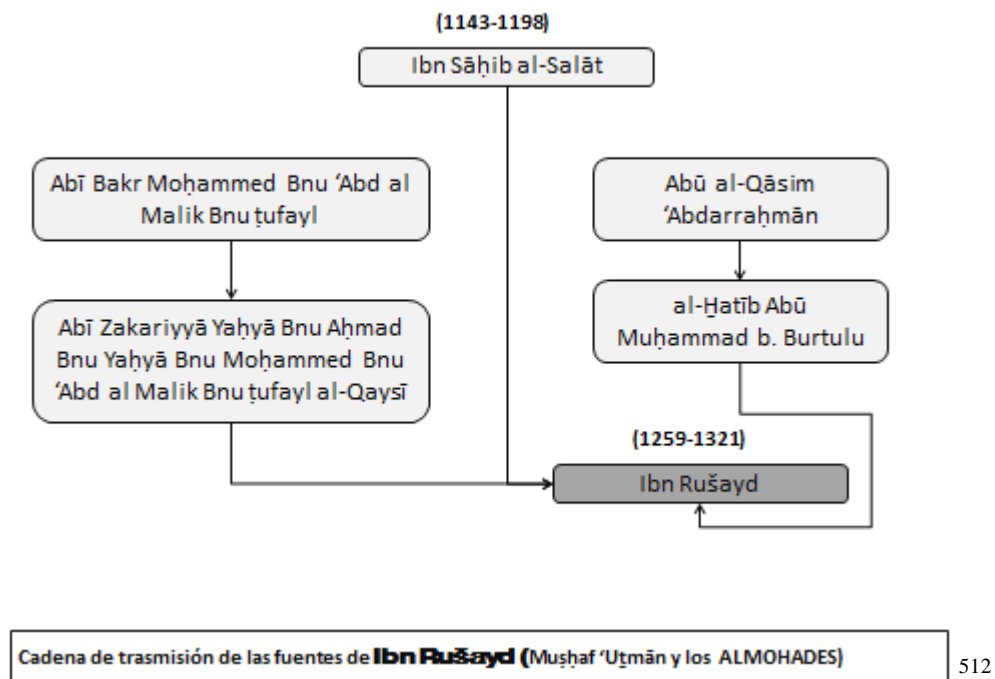
- ➔ Hace este cronista un repaso del periplo de Muṣḥaf ‘Uṭmān Marrkech, de su pérdida a favor de los Ziyánidas de Tlemcen que era su localización actual en el año 1302 D.C.
- ➔ Varias veces hizo IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī una comparativa entre el manuscrito del Corán del Magreb, proveniente de al-Ándalus, y aquel que estaba en Oriente, citado por *Ibn šayba*.

IBN RUŠAYD :

IBN RUŠAYD (1259-1321 D.C.)⁵¹¹ en su libro *Al-riḥla al-mawsūma bi-mil' al-'ayba bimā ġumi'a biṭūli al-ġayba fī al-wiġhati al-waġḥati ilā al-ḥaramayn Makka wa Ṭība*, hizo varias menciones de la presencia de Muṣḥaf 'Uṭmān en Marrakech.

Sus principales fuentes fueron las siguientes:

- IBN SĀḤIB AL-SALĀT
- Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd al Malik IBN ṬUFAYL
- Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Aḥmad b. Yaḥyā b. Muḥammad b. 'Abd al Malik IBN ṬUFAYL al-Qaysī
- ABŪ AL-QĀSIM 'Abdarraḥmān
- AL-ḤATĪB Abū Muḥammad b. Burtulu



512

Diagrama de flujos de transmisión de las fuentes de IBN RUŠAYD.

⁵¹¹ IBN RUŠAYD (1259-1321 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁵¹² Elaboración propia

Por otro lado, y en cuanto a las traducciones de la obra de IBN RUŠAYD, fueron muy escasas, y se destacan las siguientes:

- *Kitāb sabak al-maqāl* de IBN AL-ṬIWĀḤ; *al-Iḥāṭa* de IBN ḤATĪB; *el Wāfi bil-wāfiyāt* de Ṣalāḥ Al- Ṣafdī; *al-Durr al-Kāmina* de Ibn Ḥağar Al-‘Asqalānī; *Azhār al-Riyāḍ* y *Nafḥ al-Ṭīb* de Ibn Al-‘Abbās AL-MAQQARĪ; *al-I‘lām* de Al-‘Abbās b. Ibrāhīm Al-Marrākuṣī; y *Dayl tāriḥ al-Islām* de Abī ‘Abdallah Al-Dahbī.
- En esta investigación me basé en el libro del Doctor Aḥmad Ḥaddādī, *Riḥlat Ibn Rušayd al-Sabtī (dirāsa wa taḥlīl)*, que hizo un extenso estudio y análisis del libro de IBN RUŠAYD, así como en el tomo V de *Mil’ al-‘ayba bimā ġumi’a biṭūli al-ğayba fī al-wiğhati al-wağ iḥati*, del propio IBN RUŠAYD. Dice el doctor AḤMAD ḤADDĀDĪ que el libro *Al-riḥla al-mawsūma bi-mil’ al-‘ayba bimā ġumi’a biṭūli al-ğayba fī al-wiğhati al-wağ* de IBN RUŠAYD tenía siete volúmenes de los cuales el primer y el cuarto han sido extraviados. El primer tomo trataba de su viaje desde Almería hasta Túnez por lo que no tenemos detalles de su periplo desde al-Ándalus hasta el norte de África.⁵¹³
- Sobre las noticias del viaje del traslado de Muṣḥaf ‘Uṭmān desde Córdoba a Marrakech, y que ya se vieron en un párrafo anterior,⁵¹⁴ donde IBN RUŠAYD retoma los detalles de IBN SĀḤIB AL-SALĀT⁵¹⁵ quien se basa a su vez en el relato que transmitió Abī Zakariyyā Yaḥyā b. Aḥmad b. Yaḥyā b. Muḥammad b. ‘Abd Al-Malik BNU ṬUFAYL AL-QAYSĪ sobre el libro de su abuelo el visir Abī BAKR Muḥammad b. ‘Abd Al-Malik BNU ṬUFAYL.
- También recoge AL-MAQQARĪ una mención de IBN RUŠAYD diciendo
“Los Almohades cuidaron mucho del muṣḥaf, tal y como menciona IBN RUŠAYD (1259-1321 D.C.) en su viaje, y me gustaría retomar sus palabras íntegramente⁵¹⁶, y la carta que hace referencia al muṣḥaf por lo que se puede beneficiarse de ella. Me dijo AL-ḤATĪB ABŪ MUḤAMMAD B. BURTULU que le dijo el Šayḥ sabio y juez ABŪ AL-QĀSIM ‘ABDARRAḤMĀN que ordenó el Príncipe de los Creyentes al-Mansūr decorar el muṣḥaf:

⁵¹³ HADDĀDĪ, Riḥlat, p48

⁵¹⁴ Ver el párrafo dedicado a Muṣḥaf ‘Uṭmān en Marrakech: IBN ṬUFAYL, Abū Bakr

⁵¹⁵ IBN SĀḤIB AL-SALĀT, Al-Mann, p439

⁵¹⁶ AL-MAQQARĪ, Nafḥ al-Ṭīb, t1; p.p606-607

وَنُفِّلْتَهُ مِنْ كُلِّ مَلِكٍ ذَخِيرَةً كَأَنَّهُمْ كَانُوا بِرِسْمٍ مَكَاسِبُهُ
 فَإِنْ وَرِثَ الْأَمْلَاقَ شَرْقًا وَمَغْرِبًا فَكَمْ قَدْ أَخْلَتُوا جَاهِلِينَ بِوَاجِبِهِ
 وَكَيْفَ يَفُوتُ النَّصْرُ جَيْشًا جَعَلْتَهُ أَمَامَ قَيْنَاهُ فِي الْوَعْيِ وَقَوَاضِيهِ
 وَأَلْبَسْتَهُ الْيَاقُوتَ وَالذَّرَّ حَلِيَّةً وَغَيْرَكَ قَدْ رَوَّاهُ مِنْ دَمِ صَاحِبِهِ

517

Versos donde se describe cómo se heredaban los reyes Muṣḥaf ‘Uṭmān, desde Oriente a Occidente, y muchos no prestaron atención a sus cuidados, y cómo podría escaparse la victoria a un ejército que pone en su delantera al Muṣḥaf ‘Uṭmān en los campos de batalla y sus espadas, pero tú –se dirige el poeta al Califa al-Mansūr Abī Yūsuf Ya‘qūb b. Abī Ya‘qūb- lo vestiste con las mejores perlas y rubíes, y otro lo que hizo fue regarlo con la sangre de su dueño.⁵¹⁸

➔ Estos versos fueron citados también por IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Dayl, t1, pp.343-346; IBN AL-ḤATĪB, al-Iḥāṭa, vol2, p339 y AL-MAQQARĪ, Nafḥ al-Ṭīb, t1; p606

⁵¹⁷ En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original.

⁵¹⁸ La sangre del Califa ‘Uṭmān b. ‘Affān salpicó varias páginas de su Muṣḥaf cuando fue asesinado.

IBN AL-HAṬĪB, Lisān al-dīn

IBN AL-HAṬĪB, Lisān al-dīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad (1313-1374 D.C.)⁵¹⁹, autor del libro *al-Iḥāṭa fī aḥbār ġarnāṭa* hace referencia a la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus durante la época de los Almohades.

IBN AL-HAṬĪB, Lisān al-dīn se basa en sus propias vivencias así como en algunos historiadores y cornistas tales como IBN RUṢAYD.

➤ Dice IBN AL-HAṬĪB:⁵²⁰

وقال في المصحف الإمام، المنسوب إلى عثمان بن عفان، لما أمر المنصور بتحليلته بنفيس الدر من قصيده:

*“Y dijo acerca de al-Muṣḥaf al-Imām que se atribuye a ‘Uṭmān b. ‘Affān cuando ordenó al-Mansūr decorarlo con joyas según el poema.”*⁵²¹

ونُفِّلَتْهُ مِنْ كُلِّ مَلِكٍ ذَخِيرَةٌ كَأَنَّهُمْ كَانُوا بِرِسْمٍ مَكَاسِبُهُ
فَإِنْ وَرَثَ الْأَمْلَاقِ شَرْقًا وَمَغْرِبًا فَكَمْ قَدْ أَخْلَوْا جَاهِلِينَ بِوَاجِبِهِ
وَكَيْفَ يَفُوتُ النَّصْرُ جَيْشًا جَعَلْتَهُ أَمَامَ قَيْنَاهُ فِي الْوَعْيِ وَقَوَاصِيهِ
وَأَلْبَسْتَهُ الْيَاقُوتَ وَالْذَّرَّ حَلِيَّةً وَغَيْرَكَ قَدْ رَوَّاهُ مِنْ دَمِ صَاحِبِهِ

522

En estos versos se describe cómo se heredaban los reyes Muṣḥaf ‘Uṭmān, desde Oriente a Occidente, y muchos no prestaron atención a sus cuidados, y cómo podría escaparse la

⁵¹⁹ IBN AL-HAṬĪB, Lisān al-dīn (1313-1374 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁵²⁰ IBN AL-HAṬĪB, *al-Iḥāṭa*, vol2, p339

⁵²¹ Véase poema citado también por IBN ‘ABD AL-MALIK, *Al-Dayl*, t1, pp.343-346; IBN RUṢAYD (véase cita de Al-Maqqarī) y AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, t1; p606. Traducción propia.

⁵²² En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original.

victoria a un ejército que pone en su delantera al Muṣḥaf ‘Uṭmān en los campos de batalla y sus espadas, pero tú –se dirige el poeta al Califa al-Mansūr Abī Yūsuf Ya‘qūb b. Abī Ya‘qūb- lo vestiste con las mejores perlas y rubíes, y otro lo que hizo fue regarlo con la sangre de su dueño.⁵²³

- Versos citados también por IBN ‘ABD AL-MALIK, *Al-Ḍayl*, t1, pp.343-346; IBN RUŠAYD, (véase cita de AL-MAQQARĪ) y AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, t1; p606.
- Aunque esta mención la relató IBN RUŠAYD anteriormente visto, he pensado importante reproducir la versión de IBN AL-ḤAṬĪB ya que es una de las referencias más grandes en cuanto a la Historia de al-Ándalus y del Magreb.

⁵²³ La sangre del Califa ‘Uṭmān b. ‘Affān salpicó varias páginas de su Muṣḥaf cuando fue asesinado.

IBN MARZŪQ al-Tilimsānī, Muḥammad

IBN MARZŪQ al-Tilimsānī, Muḥammad (1311 D.C. - 1379 D.C.)⁵²⁴El autor de *Al-Musnad Assaḥīḥ alḥasan fī ma'āṭir wa maḥāsin mawlāna Abī al-Ḥasan*, el historiador IBN MARZŪQ al-Tilimsānī, Muḥammad, escribió largos textos acerca de *Muṣḥaf 'Uṭmān* y su paso por Marrakech. La principal fuente en la que se basó Ibn Marzūq al-Tilimsānī fue IBN 'ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī

➤ Recoge IBN MARZŪQ un poema escrito sobre este libro sagrado:⁵²⁵

“Y sobre ello dijo el famoso poeta Abū 'Abdallah Muḥammad b. ḤABŪS AL-FĀSĪ en un poema donde elogia Abū Muḥammad 'Abdalmu'min el ya citado.”⁵²⁶

سَيَشْكُرُ الْمَصْحَفُ إِكْبَابَكُمْ	عليه إِذْ أَوْجَدَهُ الْفَقْدُ
أَذْكُرْتُمْ الْأَيَّامَ مَا أَغْفَلْتُ	مَنْ بَرَّهْ إِذْ قَدَّمَ الْعَهْدُ
مَصْحَفُ ذِي النُّورَيْنِ عَثْمَانَ مَا	كَانَ لَكُمْ عَنْ صَوْنِهِ بُدُ
مَا اخْتَارَ شَيْئًا مُؤَنَسًا غَيْرَهُ	حِينَ أَتَى وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ
أَوْ سَعَيْتُمُ الدُّنْيَا أَطْرَاحًا وَمَا	كَانَ لَكُمْ إِلَّا بِهِ وَجْدُ
يَخْنُو عَلَيْهِ الْعَطْفُ مِنْكُمْ وَلَا	يَغْبُتُهُ الْإِشْفَاقُ وَالْوُدُ
صَبَابَةٌ مِنْكُمْ بِهِ لَمْ تَكُنْ	تَثِيرُهَا جُمْلٌ وَلَا دَعْدُ
أَخْبَيْتُمُ الْمَوْلَى فَأَخْبَيْتُمُ	مَا خَطَّاهُ مِنْ وَحْيِهِ الْعَبْدُ
أَلْبَسْتُمُوهُ حِلِيَةً لَمْ يَكُنْ	يَسْمَحُ لِلْكَفِّ بِهَا الزُّنْدُ
لَمْ تَدْرِكِ الْأَعْرَابُ مَا كُنْهَهَا	وَلَا أَدْعَتْ ^(٢) إِدْرَاكَهَا السُّغْدُ ^(٣)
لَأَسْفَرَتْ سَفَرْتُكُمْ هَذِهِ	عَنْ وَاضِحَاتٍ نُجْحُهَا نَقْدُ
تَكْفُلُ السَّعْدُ بِمَقْصُودِكُمْ	وَبَانَتْ الْوِجْهَةُ وَالْقَصْدُ
عَنَايَةُ اللَّهِ بِكُمْ جَمَّةٌ	لَهُ عَلَيْهَا الشُّكْرُ وَالْحَمْدُ

⁵²⁴ IBN MARZŪQ al-Tilimsānī (1311 D.C. - 1379 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁵²⁵ Versos mencionados también por IBN 'ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī (ver traducción en sección correspondiente).

⁵²⁶ IBN MARZŪQ, *Al-Musnad*, p457, mencionado por IBN 'ABD AL-MALIK, *Al-Dayl*, t1, pp.343-346

➔ Poema mencionado por IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Ḍayl, t1, pp.343-346.

➤ También tiene otro poema maravilloso:⁵²⁷

هذا كتاب الله جل اسمه بخط عثمان وفي رحله
خير امام آخر جاءه خير امام كان من قبله
اليه ينمي كلما مصحف تألق العالم في نقله

528

➔ Poema mencionado también por IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī aunque este último, al contrario de IBN MARZŪQ, aporta la poesía completa y no únicamente estos versos. IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Ḍayl, t1, pp.343-346

➤ Y dijo el escritor Abū Ġa‘far b. ‘Abderrahmān al-Waqṣī felicitando Abū Ya‘qūb b. ‘Abdalmu‘min por la fiesta de Aid el Fiṭr:⁵²⁹

ومصحف عثمان بن عفان أهملت ملوك الوري من حقه كل لازم
فأشفقت من جهل الجميع بشأنه وقبلته صونا له بر عالم

530

➤ Versos mencionados por IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Ḍayl, t1, pp.343-346. IBN MARZŪQ no aporta el tercer verso que sí lo aporta IBN ‘ABD AL-MALIK.

⁵²⁷ Versos mencionados también por IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī. (ver traducción en sección correspondiente).

⁵²⁸ IBN MARZŪQ, Al-Musnad, p457. En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original. Poema mencionado por IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī, ver traducción.

⁵²⁹ Versos mencionados también por IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Ḍayl, t1, pp.343-346, y IBN SA‘ĪD, Al-Muġrib, t1, p220

⁵³⁰ IBN MARZŪQ, Al-Musnad, p457. En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original.

- Luego siguió describiendo sus cuidados:⁵³¹

فأصبح ذو النورين كاسم وليه وخير له في بدئه والخواتم
فليت أبا عمرو يعاين شكله فيشكر أفعال الخفي المكارم

532

Versos aportados por IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Dayl, t1, pp.343-346, (ver traducción en sección correspondiente).

- Añadió IBN MARZŪQ reproduciendo íntegramente las menciones expuestas por IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Dayl, t1, p341-342, 342-343, 348-349, estas mismas que se han aportado en esta tesis en la parte dedicada a la mención de IBN ‘ABD AL-MALIK en al-Ándalus.⁵³³
- ➔ Recoge IBN MARZŪQ menciones acerca de Muṣḥaf ‘Uṭmān del cronista IBN ‘ABD AL-MALIK quien dice que duda que el manuscrito que estaba en al-Ándalus y luego pasó al Magreb fuese Muṣḥaf ‘Uṭmān ya que parece que éste último se perdió en Medina.
- ➔ Aporta IBN MARZŪQ una larga descripción del Libro, sus detalles y características, reproduciendo aquellas que hizo Ibn Šība.
- ➔ También recoge IBN MARZŪQ el testimonio de al-Taḡībī sobre la comparativa que hace de la copia del manuscrito sagrado de Damasco y aquel que estaba en el Magreb proveniente de al-Ándalus.

⁵³¹ Versos mencionados también por IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī.

⁵³² IBN MARZŪQ, Al-Musnad, p458. En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original.

⁵³³ IBN MARZŪQ, Al-Musnad, pp.458-462

ANÓNIMO :

El libro de un escritor ANÓNIMO del siglo XIV⁵³⁴ titulado *al-Ḥulal al-mawšīyya fī dīkr al-Aḥbār al-Marrakašīyya* recoge el siguiente texto que hace referencia a la noticia de la marcha de ‘Abdalmu’min a la ciudad de al-Mahdiyya y la marcha militar con los tambores.⁵³⁵

Por el contenido de la mención y del texto todo indica que este autor anónimo se basó en los escritos de IBN SĀḤIB AL-SALĀT quien mencionó largo y tendido la marcha del soberano almohade hacia al-Mahdiyya.⁵³⁶

وكان اذا ركب ، اجتمع اليه (87) أعيان الناس ، فيدعون له ، ويتقدم الناس ، ويمشى أمامه على بعد منه مقدار مائة فارس بمصحف عثمان بن عفان رضى الله عنه ، وهو الذى كان عند الناصر لدين الله عبد الرحمن بن محمد ، من خلفاء بنى أمية بالاندلس ، وكان فى زمن الخليفة عبد المؤمن بجامع قرطبة ، فبعث اليه ، وجىء به ، فأنفق عليه أموالا عظيمة ، وصنع له تابوتا عجيبا ، وغلفه بغلاف صفائح من الذهب ، ورصعه بالياقوت الأحمر ، وكان من أغرب ما فيه الحافر الأحمر من الياقوت الذى

هو على شكل حافر الفرس ، وكان فيه نفيس الدر والياقوت والزمرد ، وكل ذخيرة حصلت عند المرابطين ، وعند بنى حماد الصنهاجيين ، وعند بنى هود ، وعند بنى عباد ، ولما أكمله صنع له هودجا يحمل فيه على نجيب ، وعلى اليهودج أربع علامات حمر ، ويتبعه هو وابنه السيد أبو حفص وراءه ، لا يوازيه أحد ، وأبناءؤه الآخرون وراء أخيههم أبى حفص ، لا يوازونه ، الا الاقرب من أبى حفص السيد أبو عبد الله ولى العهد (88) ، ثم تتبعه البنود والطبول ، ومن ورائها الامراء المدبرون لامر دولته ، ويتتابع الناس لاتراحم بينهم ، فاذا كان وقت النزول ، نزلت كل قبيلة فى منزلها ، وعلى ترتيبها ، لا يتعدى أحد طوره ، لهم رتب معلومة ، قيدها أحد ، وحماها الخوف ، وفى محلته جميع الصناع وكل ما يحتاج اليه المسافر معهم ، كأنه مقيم بداره .

⁵³⁴ ANÓNIMO, s.XIV, ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁵³⁵ ANÓNIMO, *al-Ḥulal*, t1, p183 (crónica árabe)

⁵³⁶ ANÓNIMO, *al-Ḥulal*, pp.152-153

- Traducción de *al-Ḥulal al-mawṣiyya*, Ambrosio Huici Miranda.⁵³⁷

“Cuando montaba a caballo, se le reunían los personajes del reino y hacían votos por él: la gente le precedía, y marchaban delante de él unos cien jinetes a cierta distancia, con el ejemplar del Alcorán de Uṭmān b. ‘Affān, que es el que tenía ‘Abderrahmānn b. Muḥammad, uno de los califas omeyas en al-Ándalus y que estaba en tiempo del Califa ‘Abdalmu’mīn en la Mezquita de Córdoba; se le envió y lo llevaba consigo. Gastó en él grandes sumas y le hizo una caja admirable, que forró con planchas de oro y lo incrustó con rubíes rojos. Lo más extraordinario de él era una pezuña roja de rubí, que tenía la forma de una pezuña de caballo. Tenía perlas preciosas, esmeraldas y todos los tesoros, que llegaron a poder de los almorávides, de los Banū Hammād Sinhāga, de los Banū Hūd y de los Banū Abbād. Cuando lo terminó le hizo una litera en que era llevado sobre un camello de raza y, sobre la litera, había cuatro banderas rojas. Lo seguía él, y su hijo el Sayyid Abū Ḥafṣ iba detrás de él y detrás de Abū Ḥafṣ los demás hijos, sólo que el más cercano a él era el Sayyid Abū ‘Abdallāh, heredero del trono, sin que a su lado fuese ninguno. Luego lo seguían las banderas y los tambores, y detrás de él iban los altos funcionarios del reino y en pos de ellos la gente sin atropellarse entre sí. Cuando llegaba el tiempo de acampar, acampaba cada cábila en su emplazamiento y con su orden sin adelantarse nadie a su turno. Tenían una disposición conocida, cuyo guía era la alabanza a Dios, y su defensor el miedo y en su campamento había todos los oficios, y todo lo que necesita el viajero se encontraba entre ellos, como se estuviera en casa”.

- ➔ Según el autor, la marcha de ‘Abdalmu’mīn sobre al-Mahdiyya fue durante el año 543H/1148 D.C., (ANÓNIMO, *al-Ḥulal*, pp.152-153), aunque he observado que esta fecha es distinta de la mención de IBN SĀḤIB AL-SALĀT quien habla del año 566 H/ 30 de marzo de 1171 D.C., (IBN SĀḤIB AL-SALĀT, *Al-Mann*, pp.354-356).

⁵³⁷ ANÓNIMO, *al-Ḥulal*, t1, p183 (crónica árabe)

IBN HALDŪN, ‘Abderrahmān :

IBN ḤALDŪN, Abū Zayd ‘Abderrahmān B. MUḤAMMAD (1332-1406 D.C.)⁵³⁸ hizo mención de la presencia de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* en el Magreb durante el reino de los Almohades en su libro *Kitābu al-‘ibār wa Dīwānu al-Mubtada’ wa l-ḥabar fī tāriḥ al-‘arab wa-l barbar*.⁵³⁹ Se basó IBN ḤALDŪN en sus relatos en sus propias vivencias y viajes.

- En el año 1242 D.C. el soberano Almohade al-Saīd ‘Alī dirigió un gran ejército para someter a la ciudad de Tlemcen y su soberano disidente Yağmurāsen. Los Almohades fueron derrotados y Yağmurāsen y sus soldados recogieron un gran botín del que habla Ibn Ḥaldūn⁵⁴⁰:

واستولى على

الذخيرة التي كانت فيه ، منها مصحف عثمان بن عفان رضي الله عنه يزعمون أنه أخذ المصاحف التي انتسخت لعهد خلافته ، وأنه كان في خزائن قرطبة عند ولد عبد

رحمن الداخل ، ثم صار في ذخائر لمتونة فيما صار إليهم من ذخائر ملوك الطوائف بالأندلس ، ثم إلى خزائن الموحد بن من خزائن لمتونة ، وهو لهذا العهد في خزائن بني مرين فيما استولوا عليه من ذخيرة آل زيان حين غلبهم إياهم على تلمسان ، واقتحامها عنوة على ملكها منهم عبد الرحمن بن موسى بن عثمان بن يغمراسن فريسة السلطان أبي الحسن ، مقتحمها غلاباً سنة سبع وثلاثين وسبعائة كما ذكره . ومنها العقد المنتظم من خرزات الياقوت الفاخرة والدرر ، المشتمل على مئين متعددة من حصائنه يسمى بالثعبان ، وصار في خزائن بني مرين بعد ذلك الغلاب فيما اشتملوا عليه من ذخيرتهم إلى أن تلف في البحر عند غزو الأسطول بالسلطان أبي الحسن بمرسى بجاية مرجعه من تونس حسبما ذكره بعد إلى ذخائر من أمثاله وطرف من أشباهه مما يستخلصه الملوك لخزائنها ويعنون به من ذخائرهم .

⁵³⁸ IBN ḤALDŪN, ‘Abderrahmān (1332-1406 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁵³⁹ IBN ḤALDŪN, *Kitābu al-‘ibār*, t7, pp.110-111

⁵⁴⁰ Traducción propia.

“...y se apoderó del botín, entre el cual estaba Muṣḥaf ‘Uṭmān b. Affān del que se dice que fue uno de los maṣāḥif que fueron escritos bajo su califato, y estaba en los armarios de Córdoba bajo el hijo de Abderraḥmān el emigrado, y luego pasó a manos de los Reinos Taifas, luego a los armarios de los Amohades y en la actualidad está en posesión de los Merinies quienes se apoderaron de él entre el botín que cogieron de los Ziyánidas cuando los derrotaron en Tlemcen y sus reyes entre ellos ‘Abderraḥmān b. Mūsā b. ‘Uṭmān b. Yaǧmurāsen pasaron a manos del Sultan Abū al-Ḥasan quien conquistó esta ciudad en el año 737 de la Hégira (1336 D.C.), y estaba cubierto de rubíes y piedras preciosas y un gran número de piedras que se llaman la serpiente. Y permaneció en los armarios de los Merinies hasta que se perdió en el mar cuando la flota del Sultan Abū al-Ḥasan fue derrotada en el puerto de la ciudad de Bejaia de vuelta de Túnez, tal y como lo recordaremos más adelante después de haber pasado en manos de reyes como botín y reliquia...”

AL-MAQQARĪ al-Tilimsānī

AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ (1578-1632 D.C.)⁵⁴¹ en su libro *Nafḥ al-Ṭīb min ġusni al-Āndalus al-ratīb*, este historiador hizo varias referencias a Muṣḥaf ‘Uṭmān y su paso por Marrakech que paso a exponer.

Sus principales fuentes fueron de los siguientes cronistas:

- IBN ṬUFAYL
- ‘ABD AL-WĀḤID
- IBN RUŠAYD
- IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī

➤ Dijo el autor de *Nafḥ al-Ṭīb min ġusni al-Āndalus al-ratīb*:⁵⁴²

واعتنى به ملوك الموحدين غاية الاعتناء ، كما ذكره ابن رُشَيْد في رحلته ،
ولا بأس أن أذكر كلامه بجملة ، والرسالة في شأن المصحف لما فيها من الفائدة ،
ونص محل الحاجة منه : أنشدني الخطيب أبو محمد بن بُرْطُلُ من لفظه وكتبه
من خطه ، قال : أنشدني الشيخُ الفقيهُ القاضي أبو القاسم عبد الرحمن ابن كاتب
الخلافة أبي عبد الله بن عياش لأبيه رحمهم الله تعالى ممّا نظمهُ ، وقد أمر أمير
المؤمنين المنصور بتحلية المصحف :

*“Y lo cuidaron los soberanos almohades con sumos cuidados, tal y como lo relató IBN RUŠAYD en su viaje (Rihla), y basta mencionar sus palabras y las cartas referentes al Muṣḥaf y sus beneficios y reportó lo que rodea la búsqueda de su posesión: Me dijo Al-Ḥaṭīb Abū Muḥammad b. Burṭulu de su boca y escritos: Me dijo al-šayḥ el sabio el juez Abū al-Qāsim ‘Abderraḥmān hijo del secretario del Califa Abī ‘Abdallāh b. ‘Ayyaš de su padre que Allah lo coja en su misericordia, que ordenó el Príncipe de los Creyentes al-Manṣūr la decoración del Muṣḥaf”*⁵⁴³

⁵⁴¹ AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ (1578-1632 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁵⁴² AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, t1; p606

⁵⁴³ Poema también citado por IBN ‘ABD AL-MALIK, *Al-Ḍayl*, t1, pp.343-346; IBN RUŠAYD (véase cita de Al-Maqqarī); IBN AL-ḤAṬĪB, *al-Iḥāṭa*, vol2, p339. (ver traducción en sección correspondiente).

وَنُفِّلْتَهُ مِنْ كُلِّ مَلِكٍ ذَخِيرَةً كَانَتْهُمْ كَانُوا بِرِسْمٍ مَكَاسِبُهُ
فَإِنْ وَرِثَ الْأَمْلَاقَ شَرْقًا وَمَغْرِبًا فَكَمْ قَدْ أَخْلَتُوا جَاهِلِينَ بِوَاجِبِهِ
وَكَيْفَ يَفُوتُ النَّصْرُ جَيْشًا جَعَلْتَهُ أَمَامَ قَيْنَاهُ فِي الْوَعْيِ وَقَوَاضِيهِ
وَأَبْسَتْهُ الْيَاقُوتُ وَالذَّرُّ حَلِيَّةً وَغَيْرَكَ قَدْ رَوَاهُ مِنْ دَمِ صَاحِبِهِ

544

- Luego AL-MAQQARĪ reproduce íntegramente la famosa carta de IBN ṬUFAYL que he reproducido en el capítulo dedicado a este cronista que relata el cuidado de este manuscrito por parte de los dignatarios almohades.⁵⁴⁵
- ➔ Es importante resaltar la importancia histórica con la aportación de AL-MAQQARĪ en cuanto a la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en la época Almohade. Recoge de manera fiel la mención de IBN RUṢAYD así como la carta de IBN ṬUFAYL que recogieron anteriormente IBN ‘ABD AL-MALĪK y IBN RUṢAYD.
- ➔ Este episodio de la carta de IBN ṬUFAYL lo reproduce también AL-NĀṢIRĪ, Aḥmad b. Ḥālīd (1835-1897 D.C.) en su obra *Kitāb al-Istiqṣā’ li aḥbār duwal al-maḡrib al-aqsā* donde hace una extensa crónica acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Marrakech, capital de los Almohades, y describió sus cuidados y su ornamentación exquisita. Reproduzco dicha mención:⁵⁴⁶

⁵⁴⁴ En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original.

⁵⁴⁵ AL-MAQQARĪ, Nafḥ al-Ṭīb, t1; pp.607-615

⁵⁴⁶ AL-NĀṢIRĪ, Kitāb. al-Istiqṣā’, T3, pp.78-79

ثم عزم عبد المؤمن على تعظيم المصحف الكريم. وشرع في انتخاب كسوته. واختيار حليته. فحشر الصناع المتقنين من كان بالحضرة وسائر بلاد المغرب والأندلس. فاجتمع لذلك حذاق كل صناعة من المهندسين. والصواغين. والنظامين. والحلائين. والنقاشين. والمرصعين. والنجارين. والزواقين. والرسامين. والمجلدين. وعرفاء البنائين. ولم يبق من يوصف ببراعة. أو ينسب إلى الحذاق في صناعة. إلا أحضر للعمل فيه. والاشتغال بمعنى من معانيه.

وبالجملة. فقد صنعت له أغشية بعضها من السندس. وبعضها من الذهب والفضة. ورصع ذلك بأنواع اليواقيت وأصناف الأحجار الغريبة النوع والشكل. العديدة المثال.

واتخذ للغشاء محمل بديع مما يناسب ذلك في غرابة الصنعة وبداعة الصبغة. واتخذ للمحمل كرسي على شاكلته. ثم اتخذ للجميع تابوت يسان فيه على ذلك المنوال. ووصف ذلك يطول.

“Y decidió ‘Abd al-Mu’min engrandecer el sagrado Corán y emprendió elegir sus envolturas y sus joyas y llamó a los mejores artesanos en tierras del Magreb y de al-‘Andalus y agrupó a los más dotados entre constructores, ingenieros, joyeros, escultores, carpinteros, decoradores, pintores, curtidores y albañiles y no quedó ninguno que destacando en alguna fabricación que no se presentara para ayudar y participar...y globalmente, se le fabricaron fundas, algunas de esmeraldas y otras de oro y plata y se confeccionó con rubíes y piedras preciosas...Y se eligió un atril precioso de una fabricación extraordinaria que reposaba encima de una silla y el todo estaba metido en un una especie de ataúd con una decoración similar de preciosa, y su descripción es larga”.⁵⁴⁷

⁵⁴⁷ Traducción propia

5.2.2 Crítica y conclusiones

A pesar de haber varios cronistas de la Lista preestablecida de los 21 que mencionaron Muṣḥaf ‘Uṭmān en su paso por Marrakech, que son IBN ṬUFAYL; IBN SĀḤIB AL-SALĀT; ‘ABD AL-WĀḤID; IBN SA‘ĪD al-Maġribī; IBN ‘AḌĀRĪ, IBN ‘ABD AL-MALIK; IBN RUṢAYD; IBN AL-ḤAṬĪB; IBN MARZŪQ; IBN ḤALDŪN, ‘Abderraḥmān; ANÓNIMO (al-Ḥulal); AL-MAQQARĪ, destaco los siguientes puntos:

- Las menciones se restringen a :
 - La carta de IBN ṬUFAYL, que recogen IBN ‘ABD AL-MALIK; IBN RUṢAYD y AL-MAQQARĪ, donde se describe la llegada de Muṣḥaf ‘Uṭmān a Marrakech, los posteriores cuidados y embellecimiento de este manuscrito por parte de los Almohades y las ceremonias de las que era el objeto durante las expediciones.
 - Las noticias de la marcha del Amīr al-Mu’mīn (Abū Ya‘qūb hijo de ‘Abdalmu’mīn) de su capital Marrakech el año 566 H/1171 D.C., la que fue su primera expedición a la península de al-Ándalus, así como de una exhibición de poder en al-Mahdiyya, relatados por IBN SĀḤIB AL-SALĀT.
 - ‘ABD AL-WĀḤID se basa en ambas fuentes, IBN ṬUFAYL y IBN SĀḤIB AL-SALĀT, para hacer una descripción de Muṣḥaf ‘Uṭmān y su adornación por parte de los Almohades.
 - De sus propias vivencias hace una importante mención IBN SA‘ĪD al-Maġribī y adjunta una poesía sobre este manuscrito de ‘Abderraḥmān al-Waqṣī
 - Luego IBN ‘ABD AL-MALIK, basándose tanto en IBN ṬUFAYL como en ‘ABD AL-WĀḤID hace una extensa descripción de las ceremonias de las que gozaba Muṣḥaf ‘Uṭmān a través de poesías que alababan los soberanos ‘Abdalmu’mīn y Abū Ya‘qūb entre las cuales la de IBN ḤABŪS AL-FĀSĪ. Asimismo, recoge la descripción que hace Abū Bakr Ibn Šayba del manuscrito. Este autor pone en seria duda la autenticidad del manuscrito.

- Por su lado, IBN MARZŪQ recoge las menciones de IBN ‘ABD AL-MALIK principalmente del que recoge también una interesante poesía de IBN ḤABŪS AL-FĀSĪ.
- Mientras IBN ḤALDŪN relata la pérdida de Muṣḥaf ‘Uṭmān por parte de los Almohades, al autor anónimo de *al-Ḥulal al-mawṣiyya* recoge la mención de IBN SĀḤIB AL-SALĀT del viaje de al-Mahdiyya.
- AL-MAQQARĪ reproduce la carta de IBN ṬUFAYL así como la mención de Al-Ḥaṭīb Abū Muḥammad b. Burṭulu que recogió anteriormente IBN RUṢAYD.

Es interesante analizar la diferencia en la “utilización” de este manuscrito sagrado entre el pueblo y los soberanos andalusíes por un lado y los soberanos Almohades y sus súbditos por otro lado. Enfatizaré este análisis en el uso de Muṣḥaf ‘Uṭmān como instrumento político y de cohesión social así como en sus cuidados y puestas en escena.

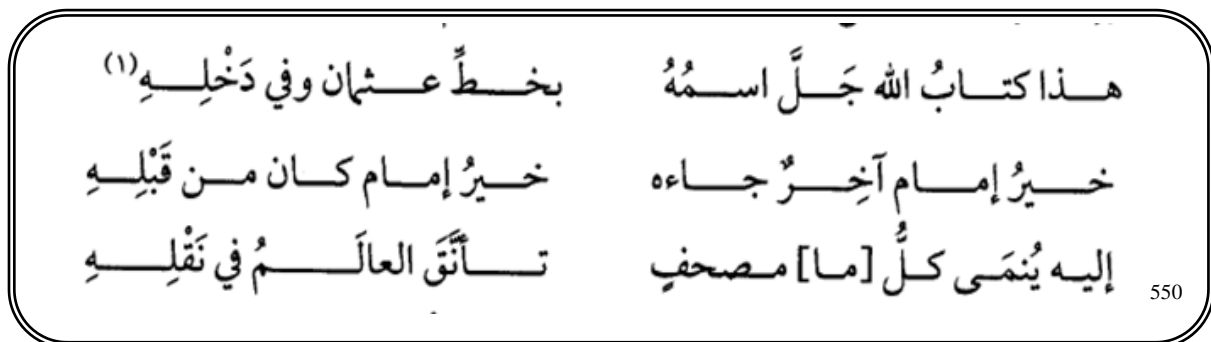
Muṣḥaf ‘Uṭmān fue ciertamente en la época Almohade un verdadero instrumento político y de cohesión social. El mito magrebí del Corán de ‘Uṭmān generó así un enorme interés por parte de la dinastía Almohade quien no sólo instauró un culto popular alrededor de esta reliquia sino que la utilizó como instrumento de legitimización de su poder califal. De esta manera, buscaron su “*baraca*” no sólo para fines defensivos tal y como lo hizo en Damasco la dinastía bŭrida,⁵⁴⁸ sino que lo sacaban en campañas militares para fines ofensivos. Estaba siempre exhibido a la cabeza de los ejércitos del califa en marcha. Se puede hablar entonces de un *ritual itinerante* ya que, por un lado, lo sacaban los Almohades en campañas de guerra o de paz, o bien se usaba para sofocar alguna rebelión y, por otro lado, este carácter itinerante viene dado por las dos capitales de los Almohades y que llevaban a un desplazamiento continuo de los ejércitos: Marrakech y Sevilla.

En realidad, los Almohades quisieron un “emblema” para diferenciarse del califa fatimí del Cairo y del poder Abasí de Bagdad. Estos últimos utilizaban tradicionalmente pertenencias del Profeta como son el abrigo, la espada, el anillo, el bastón o la sombrilla, pero los Almohades dieron una enorme importancia a Muṣḥaf ‘Uṭmān por temas

⁵⁴⁸ MOUTON, De quelques reliques, pp.245-254

intrínsecos a su propia ideología. Es probablemente así cómo se puede entender la apelación de imām a este manuscrito, verdadero símbolo y guía de la dinastía Almohade. Este manuscrito que, a parte de ser objeto de culto y reforzar las creencias, tenía un importante “papel” político-religioso. En este sentido, y al margen de la legitimización de su poder frente a los Fatimíes y los Abasíes, lo usaban los Almohades como ejemplar “único”, “original”, “excepcional” y “particular” para luchar contra el malekismo y contra los métodos jurisprudenciales en vigor en el Magreb y en al-Ándalus.

Lo que cabe mencionar es la posibilidad de la “invención” Almohade del Corán atribuido a ‘Uṭmān, ya que si bien es cierto que durante el paso de este manuscrito por al-Ándalus sólo AL-RĀZĪ y AL-IDRĪSĪ afirman que se trataba de la copia personal del tercer Califa, en la época Almohade se hace patente la atribución sistemática de esta reliquia al tercer Califa. Esta supuesta atribución la recoge tanto IBN ‘ABD AL-MALIK como IBN MARZŪQ en un poema de IBN ḤABŪS AL-FĀSĪ:⁵⁴⁹



Esta “invención” parece que iba en el mismo sentido que aquellas que usaron en la misma época los cristianos en el imperio bizantino como en el Occidente latín inventando reliquias de Santos o de la Cruz, y con ello, pretendían asentar la legitimidad del poder almohade, depositario del legado del Profeta Muḥammad. Al lado de Muṣḥaf ‘Uṭmān había otro símbolo del poder almohade, el Corán de Ibn Tūmart, que estaba a su lado durante las expediciones y campañas, tal y como lo relata la carta de IBN ṬUFAYL recogida por AL-MAQQARĪ, Nafḥ al-Ṭīb, t1; p 610; La mención de ‘ABD AL-WĀḤID, Al-Mu‘ğib, p.326 así como la mención de IBN SĀḤIB AL-SALĀT, Al-Mann, p349-351 y la de IBN ‘ABD AL-MALIK Al-marrakuṣī al-Dayl, p352. Con estos dos Libros exhibidos como símbolos de poder, ‘Abdalmu’min pretendía cultivar el linaje

⁵⁴⁹ AL-MARRAKUŠĪ, Al-Dayl, pp.343-346 y IBN MARZŪQ, Al-Musnad, p457. (ver traducción en sección correspondiente).

⁵⁵⁰ En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original.

árabe para reivindicar no sólo un derecho en la sucesión del mahdī Ibn Tūmart sino también en la sucesión del Profeta.⁵⁵¹ Para ello, recurrió a un estado ceremonial influenciado por la Córdoba omeya y Medīnat al-Zahrā donde las reliquias y los símbolos de poder eran siempre exhibidos. De esta manera, los desfiles utilizaban elementos móviles como simbología de poder. Los tambores, las banderas y los dos manuscritos venerados- Muṣḥaf ‘Uṭmān y Muṣḥaf Ibn Tūmart- eran siempre exhibidos como símbolos del poder almohade.

ABŪ ZAYD AL-FĀSĪ dice que según IBN ‘ABD AL-MALIK Al-marrakuṣī, no era cierto que en al-Ándalus el Muṣḥaf que estaba en Córdoba era el mismo que el Muṣḥaf que estaba entre las manos de ‘Uṭmān cuando fue asesinado,⁵⁵² sin embargo, añade IBN ‘ABD AL-MALIK, era una de las copias que repartió ‘Uṭmān a las urbes, y quizás fue el Muṣḥaf de Damasco, IBN ‘ABD AL-MALIK habló en *Al-Dayl wa al-Takmila* varias veces de este Muṣḥaf y de los festejos que le organizaban los Almohades pero, que sea o no Muṣḥaf ‘Uṭmān, es difícil de comprobar.⁵⁵³

En esta misma línea, el cronista AL-NĀṢIRĪ, Aḥmad b. Ḥālid (1835-1897 D.C.) en su libro *Kitāb al-Istiqṣā’ li aḥbār duwal al-maḡrib al-aqsā* comentó acerca de la veneración de otro Corán, el de ‘Uqba b. Nāfi’, en la época del sultán alauita de Marruecos ‘Abdallah IV. Dice el autor:

*“Cabe mencionar a al-Muṣḥaf al-‘Uqbānī, que pertenecía a ‘Uqba b. Nāfi’, conquistador del Magreb, y que se heredó entre sus reyes que buscaron su protección y su buena suerte, y era el segundo Muṣḥaf en valoración entre el pueblo del Magreb...y cuando viajó el contingente hacia Medina en el año 1155H/1742 D.C., mandó el sultán ‘Abdallah 23 Coranes –entre pequeños y grandes- todos incrustados de oro, rubíes y esmeraldas, y entre estos manuscritos el al-Muṣḥaf al-‘Uqbānī que heredaban los reyes después de Muṣḥaf ‘Uṭmān, y es el Muṣḥaf de ‘Uqba b. Nāfi’, que se escribió en Qairuán a partir de Muṣḥaf ‘Uṭmān’.”*⁵⁵⁴

⁵⁵¹ Maribel FIERRO describe las causas ideológicas de la genealogía qurayṣi de ‘Abd al-Mūmin en la legitimización política y religiosa del califato almohade...M. Fierro recuerda que esta genealogía que vincula cognitivamente ‘Abd al-Mūmin al Profeta del islam así como al Mahdī Ibn Tūmart, podía traer prestigio y nobleza al primer califa almohade. *Al-Qantara*, 24, 1 (2003), 77-107.

⁵⁵² IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī lo cuestiona tal y como se vió en la parte de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus, IBN ‘ABD AL-MALIK, *Al-Dayl*, t1, p.348-349

⁵⁵³ ABŪ ZAYD AL-FĀSĪ, *Miftāḥ*, t3, p18.

⁵⁵⁴ AL-NĀṢIRĪ, *Kitāb al-Istiqṣā’*, T3, p80, traducción propia.

Esta mención no hace más que reforzar la veneración crónica de algunos Libros del Corán en el Magreb, considerados como verdaderas reliquias utilizadas como símbolos de poder y de cohesión social así como un verdadero talismán para traer suerte en las campañas de guerra.

Asimismo, en el periodo de la dinastía almohade era común para los bereberes tanto en al-Ándalus como el Magreb reclamar una especie de ascendencia árabe. Esto daba prestigio y legitimidad. De esta manera, al-Mahdī se inscribió en esta legitimización ideológica y genealógica y de ahí la veneración de los manuscritos del Corán, adjuntando el suyo a al-Muṣḥaf al-imām. Siendo ortodoxos en su ideología, y con el fin de evitar ser acosados de heterodoxos, los Almohades quisieron abrazar la herencia omeya y hacer del tercer Califa ‘Uṭmān un emblema a seguir. Vuelven a utilizar su color blanco en las banderas y consiguen hacer suya la disidencia de al-Ándalus hacia los Abasíes al proclamar el Califato de Córdoba.

Se menciona en los textos aportados de los cronistas que los soberanos almohades fueron los que decidieron decorar el *muṣḥaf* de manera ostentativa. : Estaba dotado de un mobiliario mecánico (cofre, caja) y de una ornamentación lujosa que abarcaba una encuadernación de cuero, telas preciosas de seda y brocado, y piedras preciosas. Y parece que fue bajo el reino de al-Manṣūr (580-595/1184-1199) cuando el *muṣḥaf* recibe su ornamento (envoltura, encuadernación, estuches de protección, funda). Para llevar a cabo esta empresa de enorme dimensión mediática, los Almohades llamaron dentro y fuera de sus fronteras a los mejores orfebres (*ṣawwāgūn*), plateros (*naẓẓāmūn*) joyeros (*ḥallā’ūn*), grabadores (*naqqāšūn*), decoradores (*muraṣṣi’ūn*), carpinteros y ebanistas (*nağğārūn*), pintores (*zawwāqūn*), diseñadores (*rassāmūn*), y trabajadores de cuero (*muğallidūn*), y todos bajo la dirección y supervisión de los mejores ingenieros (*muhandisūn*) y maestros-constructores (*‘urafa’ al-bannā’īn*).⁵⁵⁵

Asimismo, se dice que delante del ejército califal se transportaba *muṣḥaf* el Califa ‘Uṭmān b. ‘Affān, aquella famosa reliquia que consiguieron los Almohades de Córdoba, como agradecimiento y sumisión. Estaba colocado dentro de una caja de fabricación única, incrustada de oro, de perlas y de piedras preciosas,⁵⁵⁶ hasta tal punto que se dijo

⁵⁵⁵ Véase AL-NĀṢIRĪ, Kitāb al-Istiqṣā’, T3, p78, traducción propia.

⁵⁵⁶ Menciona por su parte el historiador Marroquí TAZI en su libro *Historia diplomática de Marruecos*, ‘Abdelhadi lo siguiente: “Así, después de veinte años de rebeliones y de hostilidad, las relaciones entre Marruecos y Sicilia iniciaron una nueva era, Ghilian II envió una embajada antes Ya‘qūb El-Mansūr cuando éste se encontraba en Ifriqiya en 576 de la Hégira/1181 D.C.; se firmó un tratado por el cual el

con razón que los tesoros de los Omeyas, y de los Beni ‘Abād reyes de Sevilla, y los Beni-Hūd reyes de Zaragoza y los Almorávides se juntaron en ellas⁵⁵⁷. Y esta caja se transportaba en una silla custodiada por cuatro banderas, y la seguía directamente el Príncipe de los Creyentes ‘Abdalmu’min, y su hijo y secretario Abū Ḥafṣ gobernador de Tlemcen, hermano del señor Abū Ya‘qūb Yūsuf, y a poca distancia los príncipes y sus otros hijos.⁵⁵⁸

➔ Subrayo de paso la poca precisión que empleó el historiador Pascal de GAYANGOS al describir el manuscrito sagrado y su llegada a Marrakech ya que entre otras oraciones dice *“El púlpito era uno sobre los que reposaba la copia escrita del Corán, se atribuye al Califa ‘Uṭmān. Estaba guardado en una caja de oro, decorada con perlas y rubies, y encima una manta de la seda más refinada y coloreada, y todo colocado en una caja de madera, cerrada con juntas de oro. Se llevó a Africa por uno de los sultanes de los Beni ‘Abdalmu’min...”*,⁵⁵⁹ cuando se puede confirmar por las fuentes de los cronistas aportadas que fue custodiado por los dos hijos de ‘Abdalmu’min.

En cuanto a los 4 autores de inicio estudiados, véase BOUAYED, Mahmoud; AL SAYYID, Ṣaḥar; BENNISON, Amira K; BURESI, Pascal, se aprecia en el siguiente cuadro que, en cada uno de ellos, la lista de referencias no es completa, tal y como lo describo en la redacción de esta tesis.

Rey de Sicilia se comprometía a pagar un tributo anual al Califa Almohade. Entre los regalos presentados por Ghilian II al sultán, se encontraba una gran perla con la que adornó el cofre en el que guardaba el Corán del Califa ‘Uṭmān”.

⁵⁵⁷ AL-SALLĀBĪ, Dawlat, pp.91-92

⁵⁵⁸ BA‘YŪN, Souha Maḥmūd, basándose en Ibn Sāhib al-Salāt dice que ‘Abdalmu’min se empeñó en encuadernar este muṣḥaf y decorarlo, y por ello agrupó constructores y artistas de todo el Magreb y al-Ándalus. BA‘YŪN, Souha Maḥmūd, Kitābat, p152

⁵⁵⁹ GAYANGOS, The History, pp.222-224

CRONISTA	OBRA	AUTOR			
		BOUAYED, Mahmoud	AL-SAYYID, Şaḥar	BENNISON, Amira K	BURESİ, Pascal
IBN ẒUFAYL, Abū bakr muḥammad	Qasida		X		
IBN SÂḤİB AL-SALÂT	Tārīḥ Al-Mann bil-Imāma	X		X	X
‘ABD AL-WÂḤİD, al-Marrakuṣī	Al-Mu’ğib fī talḥiṣ aḥbār al-Mağrib	X	X	X	X
IBN SA‘ĪD al-Mağribī	Al-Muğrib fī ḥulā al-Mağrib		X		
IBN ‘İDĀRĪ, al-Marrakuṣī	Al-Bayān al-Muğrib fī Aḥbār al-Andalus		X		
IBN ‘ABD AL-MALİK, al-Marrakuṣī	Al-Ḍayl wa al-Takmilā likitābi al-Mawṣū‘	X	X		X
IBN RUŞAYD al-Sabtī	Al-riḥla al-mawsūma bi-mil’ al-‘ayba				
IBN AL-ḤAṬĪB	al-lḥāta fī aḥbār ġarnāta.		X		
IBN MARZŪQ AL-TILİMSÂNĪ, Muḥammad	Al-Musnad Assaḥiḥ alḥasan fi ma’āṭir	X	X	X	X
ANÓNIMO	al-Ḥulal al-mawṣiyya		X	X	
IBN ḤALDŪN, ‘Abderraḥmān	Kitābu al-‘ibār wa Diwānu al-Mubtada	X		X	X
AL-MAQQARĪ AL-TILİMSÂNĪ, Aḥmad	Naff al-Ṭib min ġusni al-Andalus al-ra	X	X	X	X

En este caso, destaco el cronista IBN RUŞAYD al-Sabtī citado por ninguno de los 4 autores de inicio; IBN AL-ḤAṬĪB citado únicamente por AL SAYYID, Şaḥar y IBN SA‘ĪD al-Mağribī citado nuevamente sólo por esta autora. Asimismo, un autor de capital importancia por la mención de su carta como es IBN ẒUFAYL, Abū bakr Muḥammad sólo es citado por AL SAYYID, Şaḥar.

5.3 Muṣḥaf ‘Uṭmān en Tlemcen de los Ziyánidas

5.3.1 Referencias históricas del Muṣḥaf

El periodo de máximo esplendor de la ciudad de Tlemcen (Oeste de la Argelia actual) se sitúa en el siglo XIII bajo la prestigiosa dinastía de los Ziyánidas. Esta dinastía agrupará en el Magreb Central territorios desde la Muluya, más allá de la ciudad de Oujda (Este de Marruecos) hasta el sur de la ciudad de Bejaya (Este de la Argelia actual). Tlemcen es la capital del Magreb Central con su Rey fundador Yağmurāsen (1236-1283). En el año 1247 D.C., el Califa almohade al-Mu‘tadid intenta apoderarse de Tlemcen. Vencidos y el califa muerto, el Muṣḥaf ‘Uṭmān pasa a manos de los Ziyánidas o también llamados Abd al-Wādidas o Banū ‘Abd al-Wād. Permaneció en esta ciudad hasta la conquista de Tlemcen por el soberano meriní Abū al-Ḥasan, a finales del mes de Ramadán 737 H/1337 D.C.⁵⁶⁰

Las fuentes más importantes de la Lista original en las que me he basado para catalogar y analizar las menciones de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en la ciudad de Tlemcen, antigua capital de la dinastía de los Ziyánidas se resumen en el siguiente cuadro. En fila están los Cronistas que provienen de esta Lista y que mencionaron el manuscrito sagrado, y en columna las referencias antigua que usaron estos cronistas para escribir sus textos.

⁵⁶⁰ Véase IBN ḤALDŪN, Yaḥyā, *Buğyat al-ruwwād fī dīkr al-mulūk min Benī ‘Abdelwād*, t1, traducido y anotado por Alfred Bel, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, Argel, 1903; El libro referencia acerca de la dinastía reinante en Tlemcen es sin lugar a duda del cronista AL-TANASSĪ, Muḥammad b. ‘Abd Allah, *Naẓm al-durr wa al-‘qyān fī bayān šaraf Benī Ziyān*, texto establecido y anotado por Mahmoud BOUAYED, ENAL, Alger, 1985. MARÇAIS, George, *La berbérie musulmane et l’orient au Moyen Âge*, Aubier-Editions Montaigne, Alger, 1946 – consultar la parte dedicada a los Abdelwadides pp.178-304 ; pp.154-193 ; BURESI, Pascal y GHOUIRGATE, Mehdi, *Histoire du Maghreb médiéval, XIe-XVe siècle*, 1946 – consultar la parte dedicada a los Abdelwadides en capítulo 8 : Les ‘Abdelwadides du Maghreb Central (Algérie), Armand Colin, Paris, 2013.; DHINA, Atallah, *Le royaume Abdelwadide à l’époque d’Abou Hammou Ier et d’Abou Tachfin Ier*, ENAL, 1985, 277p, Argel

Referencias del cronista	I B N ' A B D A L - M A L I K	I B N Ḥ A L D Ū N , Y a ḥ y ā	I B N M A R Z Ū Q	I B N Ḥ A L D Ū N , ' A b d e r r a ḥ m ā n	A L - T A N A S S Ī	A L - M A Q Q A R Ī
IBN ḤALDŪN, Yaḥyā		●				
IBN MARZŪQ	●					
IBN ḤALDŪN, 'Abderrahmān				●		
AL-TANASSĪ	●	●	●			
AL-MAQQARĪ	●					

IBN ḤALDŪN, Yahyā:

IBN ḤALDŪN, Yahyā (1332-1378 D.C.)⁵⁶¹ Se basó para sus escritos en sus propias vivencias para relatar la crónica de la corte de los Beni ‘Abdelwād de Tlemcen en su libro *Buġyat al-ruwwād fī dīkr al-mulūk min Benī ‘Abdelwād*.

Escribió menciones acerca de la apropiación de Muṣḥaf ‘Uṭmān por parte de Yaġmurāsen, el soberano de Tlemcen tras la batalla donde derrotó a los Almohades en el año 1247 D.C.

➤ Dice IBN ḤALDŪN, Yahyā:⁵⁶²

و منح أمير المسلمين وفيله النصر عليه (١) بصبروا عليه حتى تمكن في مصر
الجبيل وحملوا عليه فكانت الهزيمة بلا شك (٢) فقتل على يد يوسف بن
خزرون (٣) المدلوي (٤) وانقضت (٥) عساكر الموحدين فاستولى أمير المسلمين
أبو يحيى يغمراسن رضي الله عنه على ذخائر الدولة الموحية كالمصحب
العثماني

*“Y concedió la victoria al Príncipe de los Musulmanes y su pueblo, y tuvieron paciencia hasta que consiguieron derrotarlo en la montaña, y fue asesinado a manos de Yūsuf b. Ḥazrūn al-Madlūlī, y fue invadido el campamento de los Almohades, y se apoderó el Príncipe de los Musulmanes Abū Yahyā Yaġmurāsen, que Alá le bendiga, del botín de la nación de ‘Abdalmu’min, entre los cuales Muṣḥaf ‘Uṭmān.”*⁵⁶³

⁵⁶¹ IBN ḤALDŪN, Yahyā (1332-1379 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁵⁶² IBN ḤALDŪN, *Buġyat*, t1, p114

⁵⁶³ Traducción propia

IBN MARZŪQ al-Tilimsānī, Muḥammad

IBN MARZŪQ al-Tilimsānī, Muḥammad (1311 D.C. - 1379 D.C.)⁵⁶⁴, el autor de *Al-Musnad Assaḥīḥ alḥasan fī ma'āṭir wa maḥāsin mawlāna Abī al-Ḥasan*, escribió largos textos acerca de *Muṣḥaf 'Uṭmān* y su paso por Tlemcen. La principal fuente en la que se basó IBN MARZŪQ al-Tilimsānī fue IBN 'ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī

➤ Dice el autor de *Al-Musnad Assaḥīḥ alḥasan*:⁵⁶⁵

وأنشد لابن طفيل قصيدة حافلة في ذلك ، فكان الموحدون يحضرونه في مجالسهم في ليالي رمضان ويقرؤون فيه ، ويستصحبونه في حر كاتهم وأسفارهم متبركين به ، الى أن حمله المعتضد وهو السعيد أيضا أبو الحسن علي بن الميمون أبي العلي ادريس بن المنصور ، على عادة سلفه حين توجه الى تلمسان آخر سنة خمس وأربعين ، فقتل بمقربة من تلمسان في آخر صفر سنة ست بعدها وقدم مكانه ولده أبو اسحاق ابراهيم ، ثم * قتل ثاني يوم تقديمه واختل الجيش ، ووقع النهب في خزائن السلطان ، واستولت أيدي العرب وغيرهم على جميع من كان بالعسكر ممن لا قدرة له على مدافعة عن نفسه ، فكان مما نهب في ذلك الوقت هذا المصحف الكريم ، ولم يعلم منتهبه قدرا له ولا قيمة ، فدخل به تلمسان وعرضه على البيع . قال ابن عبد الملك : سمعت الشيخ أبا الحسن الرعيني يقول : « رأيت بتلمسان بيد سمسار ينادي عليه بسوق الكتب بتلمسان سبعة عشر درهما وقد ضاعت منه أوراق ، فانتهى خبره الى صاحب تلمسان / حينئذ ، وهو أبو يحيى يغمراسن بن زيان الزناتي (6) من بني عبد الوادي ، وهو الذي

⁵⁶⁴ IBN MARZŪQ al-Tilimsānī, Muḥammad (1311 D.C. - 1379 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁵⁶⁵ IBN MARZŪQ, *Al-Musnad*, p460

قصده المعتضد أبو الحسن المذكور المدعاء له بالدخول في طاعته ، فحين علم به انتزعه من يد الذي ألفاه عنده وأمر بصونه والاحتياط عليه ، ولم يزل يطمع به المرتضى من بني عبد المؤمن والمستنصر من بني أبي حفص صاحب إفريقية ، والغالب بالله أبا عبد الله محمد بن يوسف أمير الأندلس ابن الأحمر ، فلا يخلون منه بطائل حتى توفوا جميعا في حياة أبي يحيى ، فأورثه بنيه ، فهو عندهم الى هذا التاريخ (اتمى كلام ابن عبد الملك) .

“Y Compuso IBN ṬUFAYL un poema que describe cómo los Almohades lo traían en sus asambleas, durante las noches de Ramadán y leían en él, y se lo llevaban en sus movimientos y viajes buscando su protección, sin embargo cuando se lo llevó al-Mu‘taḍid Abū al-Ḥasan ‘Alī b. al-Mīmūn Abī al-‘Alā Idrīs b. al-Manṣūr igual que sus predecesores cuando se dirigió hacia Tlemcen a finales del año 645 de la Hégria (1247 D.C.) y fue asesinado cerca de Tlemcen a finales del mes de ṣafar del año 646 H y le sucedió su hijo Abū Ishāq Ibrāhīm, luego fue también asesinado a los dos días de su presentación, y desmoronó el ejército y se saqueroaon las petenencias del soberano y se apoderaron los árabes de todos los que no podían defenderse, y entre el botín estaba este Muṣḥaf, y los que lo poseyeron no conocían su verdadero valor, y se lo llevaron a Tlemcen para venderlo. Dijo Ibn ‘Abd al-Malik: he oído al ṣayḥ Abā al-Ḥasan al-Ra‘īnī: “Lo ví en tlemcen en manos de Samsār llamando para su venta en el mercado de los libros en Tlemcen a cambio de 17 dirhams y se habían perdido unas hojas y llegó esta información al Rey de Tlemcen, Abū Yaḥyā Yaḡmurāsen b. Ziyyān al-Znātī, de los Beni‘abdelwād, el mismo al que pidió el sultán meriní al-Mu‘taḍid para que se sometiera a sus órdenes, y cuando lo supo ordenó para que se lo trajeran y lo cuidaran, y siguieron pretendiendo apoderarse de este Libro al-Murtaḍā de los descendientes de ‘Abdalmu‘min y al-Mustaṣir de los descendientes de la dinastía Ḥafside de Ifriqiyya y al-Ġālib bi-Allāh Muḥammad b. Yūsuf Emir de al-Ándalus de los Beni Aḥmar, hasta que fallecieron todos en

vida de Abī Yahyā⁵⁶⁶, y lo heredaron sus hijos y lo poseen hasta la fecha, Fin del comentario de Ibn ‘Abd al-Malik.”⁵⁶⁷

➤ Y dijo IBN MARZŪQ:⁵⁶⁸

قلت : « ولم يزل هذا المصحف في خزائن ملوك تلمسان من بني عبد الوادي الى أن افتتحها امامنا المرحوم في أواخر شهر رمضان سنة سبع (7) وثلاثين وسبعمائة ، كما تقدم . فحصل على هذا المصحف الكريم وقال : « لو لم يحصل لنا من فتح هذه المدينة الا حصول هذا المصحف الكريم تحت أيدينا » . ثم لم يزل امامنا رضي الله عنه يعمل فيه بعادة الموحدين من تقديمه أمامه الى أن أصيب في واقعه طريف ، فكان رضي الله عنه يتحير على فقده ثم لم يزل يجتهد في البحث عنه الى أن وصل الخبر باستقراره ببلاد البرتغالي (8) فتلطف رضي الله عنه في توجيه من يخلصه بما يطلب فيه من المال ، فتولى ذلك التاجر أبو علي الحسن بن جمبي من مدينة آمزور * فورد به على مولانا رضي الله عنه في شهر سنة خمس وأربعين (ونحن بمدينة فاس) فأنشدته رضي الله عنه مهنئا خمسة أبيات ، فقبلها واستحسنها على ما كانت عليه من الضعف والتلفيق ، فانتدب أصحابنا للتهلية به ، وكان افتكاكه بألاف من الذهب (نفعه الله بذلك) ، ولم يتغير فيه شيء الا أن أغشيته قد سلبت ودفناه قد مزق ما عليهما من الوشي ، واستمر بقاؤه والمنة لله (9) في داره وعلى ملك أولاده وفي خزائنهم يجرون فيه على المعتاد نفعهم الله به .

“Dije: y permanece este Muṣḥaf en los armarios de los reyes de Tlemcen de los Abd al-Wādidas hasta que la conquistó nuestro Imām difunto a finales del mes

⁵⁶⁶ Fue el primer sultán de los Beniziyyān de Tlemcen (1236-1283).

⁵⁶⁷ Traducción propia

⁵⁶⁸ IBN MARZŪQ, Al-Musnad, p461

*de Ramadán del año 737 de la Hégira (1337 D.C.), tal y como se adelantó. Se apoderó de este noble Corán y dijo “fue gracias a la conquista de esta ciudad que tenemos en nuestro poder este noble Corán”. Y siguió nuestro soberano las tradiciones de los Almohades presentándolo al lado suyo hasta que fue derrotado en la batalla de Tarifa, y nuestro soberano se apenó mucho por su pérdida y estaba todavía con todos los esfuerzos para su búsqueda hasta que le llegó la noticia de su presencia en Portugal. Reunió nuestro soberano lo que se exigía para devolverlo y encargó esta transacción al comerciante Abū ‘Alī al-Ḥasan b. Ġamī de la ciudad de Azemour. Lo consiguió en el año 745 de la Hégira (1344 D.C.) y se lo llevó a Fez. Se compusieron cinco versos de bienvenida, y lo redecoró con oro, y no había perdido nada sino las tapas, y se llevaron las joyas y se quedó en su casa, entre sus hijos, en sus armarios, y lo cuidaban, que Alá los preserve”.*⁵⁶⁹

⁵⁶⁹ Traducción propia

IBN HALDŪN, ‘Abderrahmān :

IBN HALDŪN, Abū Zayd ‘Abderrahmān b. Muḥammad (1332-1406 D.C.).⁵⁷⁰

Tal y como lo mencioné anteriormente al relatar las menciones de Muṣḥaf ‘Uṭmān durante la época de los Almohades y su presencia en Marrakech, IBN HALDŪN hizo mención de la presencia de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* tanto en Marrakech como en Tlemcen en su libro *Kitābu al-‘ibār wa Dīwānu al-Muḥtada’ wa l-ḥabar fī tāriḥ al-‘arab wa-l barbar*.⁵⁷¹ Se basó IBN HALDŪN en sus relatos en sus propias vivencias y viajes.

Comenté en el párrafo mencionado que en el año 1242 D.C. el soberano Almohade al-Saīd ‘Alī dirigió un gran ejército para someter a la ciudad de Tlemcen y su soberano disidente Yağmurāsen. Los Almohades fueron derrotados y Yağmurāsen y sus soldados recogieron un gran botín del que habla Ibn Haldūn⁵⁷²:

➤ Dice IBN HALDŪN:

(وَيَقَالُ) إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ يَوْمَ عَبَّي الْعَسَاكِرِ وَصَعِدَ الْجَبَلَ لِلْقِتَالِ ، وَتَقَدَّمَ أَمَامَ النَّاسِ فَأَقْتَطَعَهُ بَعْضُ الشُّعَابِ الْمُتَوَعِّرَةِ فِي طَرِيقِهِ ، فَتَوَاتَبَ بِهِ هَؤُلَاءِ الْفَرَسَانِ وَكَانَ مَا ذَكَرْنَاهُ ، وَذَلِكَ فِي صَفَرِ سَنَةِ سِتِّ وَأَرْبَعِينَ وَسِمَاةً . وَوَقَعَتِ النَّفَرَةُ فِي الْعَسَاكِرِ لَطَائِرُ الْخَبَرِ فَأَجْفَلُوا ، وَبَادَرِ يَغْمُرَاسِنَ إِلَى السَّعِيدِ وَهُوَ صَرِيعٌ بِالْأَرْضِ فَتَرَلْ إِلَيْهِ وَحْيَاهُ وَفَدَاهُ وَأَقْسَمَ لَهُ عَلَى الْبَرَاءَةِ مِنْ هَلَكْتِهِ ، وَالْخَلِيفَةُ وَاجِمٌ بِمَصْرَعِهِ يَحُودُ بِنَفْسِهِ إِلَى أَنْ فَاضَ وَانْتَهَبَ الْمَعْسَكَرَ بِجَمَلَتِهِ ، وَأَخَذَ بَنُو عَبْدِ الْوَادِ مَا كَانَ بِهِ مِنَ الْأَخْبِيَةِ وَالْغَازَاتِ . وَاخْتَصَّ يَغْمُرَاسِنَ بِفَسْطَاطِ السُّلْطَانِ فَكَانَ لَهُ خَالِصَةٌ دُونَ قَوْمِهِ ، وَاسْتَوَلَى عَلَى الذَّخِيرَةِ الَّتِي كَانَتْ فِيهِ ، مِنْهَا مَصْحَفُ عُمَانَ بْنِ عَفَّانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَزْعُمُونَ أَنَّهُ أَخَذَ الْمَصَاحِفَ الَّتِي انْتَسَخَتْ لِعَهْدِ خِلَافَتِهِ ، وَأَنَّهُ كَانَ فِي خَزَائِنِ قَرْطَبَةَ عِنْدَ وَلَدِ عَبْدِ

⁵⁷⁰ IBN HALDŪN, Abū Zayd ‘Abderrahmān b. Muḥammad (1332-1406 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁵⁷¹ IBN HALDŪN, *Kitābu al-‘ibār*, t7, pp.110-111

⁵⁷² Traducción propia.

رحمن الداخل ، ثم صار في ذخائر لمتونة فيما صار إليهم من ذخائر ملوك الطوائف بالأندلس ، ثم إلى خزائن الموحدين من خزائن لمتونة ، وهو هذا العهد في خزائن بني مرين فيما استولوا عليه من ذخيرة آل زيان حين غلبهم إياهم على تلمسان ، واقتحامها عنوة على ملكها منهم عبد الرحمن بن موسى بن عثمان بن يغمراسن فريسة السلطان أبي الحسن ، مقتحمها غالباً سنة سبع وثلاثين وسبعمئة كما ذكره . ومنها العقد المنتظم من خرزات الياقوت الفاخرة والدرر ، المشتمل على مئتين متعديّة من حصائنه يسمى بالثعبان ، وصار في خزائن بني مرين بعد ذلك الغلاب فيما اشمولوا عليه من ذخيرتهم إلى أن تلف في البحر عند غزو الأسطول بالسلطان أبي الحسن بمرسى بجاية مرجعه من تونس حسبما ذكره بعد إلى ذخائر من أمثاله وطرف من أشباهه مما يستخلصه الملوك لخزائنها ويعنون به من ذخائرهم .

“y dicen que subió la montaña para luchar, y se mezcló con los soldados, y en el camino le cortaron el paso algunos jinetes y le mataron en el mes de Şafar del año 640 H/ 1242 D.C., y siguió el caos en el campamento al repandirse la noticia, y se apresuró Yağmurāsen para alcanzar al-Sa‘īd cuando yacía moribundo en el suelo, y desmontó y le saludó y le juró que no tuvo nada que ver con los jinetes que lo hirieron, hasta que el Califa murió y hubo una desbandada en el campamento militar del Califa y se apoderó Yağmurāsen de la tienda del califa, y se apoderó del botin, entre el cual estaba Muşhaf ‘Uṭmān b. Affān del que se dice que fue uno de los maşāḥif que fueron escritos bajo su califato, y estaba en los armarios de Córdoba bajo el hijo de Abderraḥmān el emigrado, y luego pasó a manos de los Reinos Taifas, luego a los armarios de los Amohades y en la actualidad está en posesión de los Merinies quienes se apoderaron de él entre el botin que cogieron de los Ziyánidas cuando los derrotaron en Tlemcen y sus reyes entre ellos ‘Abderraḥmān b. Mūsā b. ‘Uṭmān b.

*Yağmurāsen pasaron a manos del Sultan Abū al-Ḥasan quien conquistó esta ciudad en el año 737 de la Hégira (1336 D.C.), y estaba cubierto de rubíes y piedras preciosas y un gran números de piedras que se llaman la serpiente. Y permaneció en los armarios de los Meriníes hasta que se perdió en el mar cuando la flota del Sultan Abū al-Ḥasan fue derrotada en el puerto de la ciudad de Bejaia de vuelta de Túnez tal y como lo recordaremos más adelante después de haber pasado en manos de reyes como botin y reliquia”.*⁵⁷³

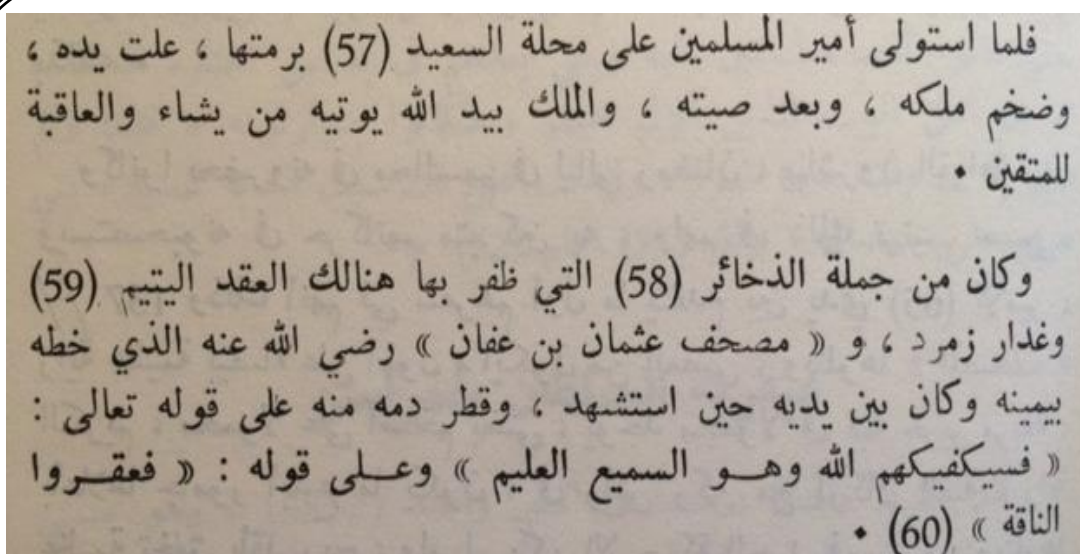
⁵⁷³ Traducción propia

AL-TANASSĪ, Muḥammad b. ‘Abd Allah

AL-TANASSĪ, Muḥammad b. ‘Abdall ā ah (m. 899 de la Hégira, 1494 D.C.).⁵⁷⁴ escribió la única fuente acerca de la Historia de los Ziyánidas, reyes de Tlemcen, y describió con detalle la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en la ciudad de Tlemcen en su obra *Naẓm al-durr wa al-‘qyān fī bayān šaraf Benī Ziyān*. Dividió su libro en 5 volúmenes y cada volumen en varias partes. El primer volumen tiene siete partes. La séptima, que es la más larga del libro, se titula: *Fī bayān šaraf Benī Ziyān, wa tatabbu‘ mulūkuhum ilā dawlat mawlānā fahr azzamān*.⁵⁷⁵

Se basó para escribir esta séptima parte principalmente en el libro de IBN ḤALDŪN, Yahyā, *Buġyat al-ruwwād fī dīkr al-mulūk min Benī ‘Abdelwād*, donde recoge los detalles de la derrota de los Almohades en Tlemcen (1247 D.C.), la muerte de su soberano Al-Sa‘īd y el saqueo de su campamento por los soldados de Yaġmurāsen rey los Ziyánidas. También se basó en otro historiador oriundo de la misma tierra, IBN MARZŪQ al-Tilimsānī, quien, tal y como vimos, tuvo como referencias AL-RĀZĪ; IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān Ḥayyān ibn Ḥalaf y IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī.

➤ Dice AL-TANASSĪ:



فلما استولى أمير المسلمين على محلة السعيد (57) برمتها ، علت يده ،
وضخم ملكه ، وبعد صيته ، والملك بيد الله يوتيهِ من يشاء والعاقبة
للمتقين •

وكان من جملة الذخائر (58) التي ظفر بها هنالك العقد اليتيم (59)
وغدار زمرد ، و « مصحف عثمان بن عفان » رضي الله عنه الذي خطه
بيمينه وكان بين يديه حين استشهد ، وقطر دمه منه على قوله تعالى :
« فسيفكهم الله وهو السميع العليم » وعلى قوله : « فقبروا
الناقة » (60) •

576

⁵⁷⁴ AL-TANASSĪ, Muḥammad b. ‘Abd Allah (m. 899 de la Hégira, 1494 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁵⁷⁵ Esta séptima parte es la que reproduce BOUAYED, Mahmoud en su libro: *Tārīḥ Benī Ziyyān Mulūk Tilimsān*.

⁵⁷⁶ AL-TANASSĪ, Naẓm, p123

“Cuando se apoderó el Príncipe de los musulmanes del campo de Al-Sa‘īd, engrandeció y creció su prestigio y su reinado y el reindo por la gracia de Alá será suya y durará lo que Alá quiera.

Y entre el botín estaba al-‘aqd al-yatīm, muchas joyas y esmeralda, y Muṣḥaf ‘Utmān b. ‘Affān, que Alá lo bendiga, quien lo escribió con su propia mano y lo tenía en sus manos cuando fue asesinado y su sangre salpicó el texto sagrado:

”ف قرأوا النّاقة“ Corán (7:77) y ”فسيكفك الله و هو السميع العليم“ Corán (2:137)⁵⁷⁷.

- Luego AL-TANASSĪ describió también cómo se perdió al-Muṣḥaf por los Almohades y cómo lo recuperó el rey Yağmurāsen entre el botín recogido.

وكانوا يحضرونه في مجالسهم في ليالي رمضان ، يباشرون القراءة فيه ،
ويستصحبونه في حركاتهم متبركين به ، ولهم في ذلك ترتيب حسن ،
// 137 وذلك أنهم في سفرهم أول ما يتقدم بين يدي (65) الأمير ،
راية عظيمة بيضاء على أطول ما يكون من العصي ، ويتلوها « المصحف »
الكریم ، محمولا على أضخم بختي ، يوجد مجعولا في قبة حرير مربعة ،
بأعلاها جامور أبدع ما يكون ، في رأس ركن من أركان القبة ، راية
عظيمة تخفق بأقل ريح ، ولو لم يكن الا حركة الجمل في سيره ، ويتلوها
بغل من أفره (66) البغال ، يحمل ربهه كبيرة مربعة مغطاة بحرير ،

ضمّت « الموطأ » و « البخاري » و « مسلما » و « الترمذي »
و « النسائي » و « أبا داود » ، ويليها الأمير في صدر الجيش والعساكر
خلفه ، وعن يمينه ويساره ، فلما كانت وقعة السعيد ، انتهب « المصحف »
الكریم في جملة ما انتهب ، فأخذ ما عليه من الحيلة الموجبة لغنى
الدهر ، وطرح عاريا ، فوجده رجل ، ودخل به تلمسان ، وهو غير
عالم بمقداره ، وعرضه للبيع ، فكان السمسار ينادي عليه بسوق بيع
الكتب (67) ، بسبعة عشر درهما ، فرآه بعض من يعرفه ، فأسرع الى
أمير المسلمين يغمراسن ، وعرفه به ، فبادر بالأمر بأخذه ، وأمر بصونه ،
والاحتياط عليه ، والقيام بحقه . فكان المرتضى (68) متولي مراكش

⁵⁷⁷ Traducción propia

بعد السعيد ، والمستنصر (69) صاحب تونس ، وابن الأحمر (70)
صاحب الأندلس ، يطيلون البحث عليه ، ويكثرون الحرص في تحصيله ،
حتى ماتوا كلهم متأسفين عليه وبقي بعدهم في يد من اختاره الله له ،
اذ هم أهل البيت الذين أنزل عليهم ، فكانوا يتوارثونه . قلت ولم
نجد له في وقتنا هذا خبرا ، والغالب على أن سبب ذهابه استيلاء بني
مرين على تلمسان ، والله (71) أعلم (72) .

578

*“Y los traían en sus veladas durante las noches de Ramadán, para leer en él, y se lo llevaban en sus desplazamientos para beneficiarse de su bendición, y en sus viajes estaba delante del Emir una bandera enorme blanca igual que el largo del palo, y la sigue el Muṣḥaf sagrado llevado por la camella más grande, colocado en una cúpula cuadrada hecha de seda de lo más refinado, y en una de las esquinas de la cúpula con una bandera enorme que ondea al más mínimo viento o el movimiento del camello, y la sigue una mula de las más bellas, lleva una caja cuadrada con libros de “al-Muwaṭṭa’”, “al-Buḥārī”, “Muslim”, “al-tarmuḍī” y “al-Nisā’i” y “Abā Dāwūd”, y les seguía el Príncipe en medio del ejército, con soldados detrás, a su derecha y su izquierda, y cuando sucedió la batalla con Al-Sa’īd, desapareció al-Muṣḥaf con todo lo que desapareció, y se le quitaron las joyas y ornamentos que llevaba, y se quedó desnudo, y lo encontró un hombre y se lo llevó a Tlemcen sin saber su verdadero valor, y lo puso a la venta, y lo estaba ofreciendo el vendedor en el mercado de los libros por 17 dirhams, y lo vió alguno que lo reconoció y se fue corriendo a avisar al Príncipe de los Creyentes Yağmurāsen y lo puso en su conocimiento, y no tardó en apoderárselo y ordenó cuidarlo. Y estaban al-Murtaḍā señor de Marrakech, al-Mustanṣir señor de Túnez, y Ibn al-Aḥmar, señor de al-Ándalus buscándolo sin éxito, para apoderárselo, y fallecieron sin conseguirlo, ya que Alá eligió quien lo iban a poseerlo, y lo heredaron, y finalmente se llevó de ahí cuando los Meriníes conquistaron Tlemcen, y Alá es el omnisciente”.*⁵⁷⁹

⁵⁷⁸ AL-TANASSĪ, Naẓm, pp.124-125

⁵⁷⁹ Traducción propia

AL-MAQQARĪ al-Tilimsānī

AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ (1578-1632 D.C.).⁵⁸⁰ En su libro *Nafḥ al-Ṭīb min ġusni al-Āndalus al-ratīb*, el historiador AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ hizo varias referencias a Muṣḥaf ‘Uṭmān y su paso por Tlemcen que paso a exponer. Sus principales fuentes fueron:

- IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān
- IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī

➤ Tiene AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ una referencia de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Tlemcen.⁵⁸¹

واعتنى به عبد المؤمن بن علي ، ولم يزل الموحدون يحملونه في أسفارهم متبركين به ، إلى أن حملة المعتضد ، وهو السعيد علي بن المأمون أبي العلاء إدريس ابن المنصور ، حين توجه لتلمسان آخر سنة ٦٤٥ ، فقتل قريباً من تلمسان ، وقُدِّمَ ابنه إبراهيم ، ثم قُتل ، ووقع النهب في الخزائن ، واستولت العرب وغيرهم على معظم العسكر ، ونهب المصحف ولم يُعلم مستقره ، وقيل : إنه في خزانة ملوك تلمسان ، قلت : لم يزل هذا المصحف في الخزانة إلى أن افتتحها إمامنا أبو الحسن أواخر شهر رمضان سنة ٧٣٧ ، فظفر به وحصل عنده إلى أن أصيب في وقعة طريف^٢ ، وحصل في بلاد برتقال ، وأعمل الحيلة في استخلاصه ، ووصل إلى فاس سنة ٧٤٥ على يد أحد تجار أزموور ، واستمر بقاؤه في الخزانة ؛ انتهى باختصار .

⁵⁸⁰ AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ (1578-1632 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁵⁸¹ AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, t1; p606

*“Lo cuidó ‘Abd al-Mūman b. ‘Alī y los Almohades lo cuidaron y lo llevaban en sus viajes, hasta que lo llevó al-Mu‘taḍad, y es al-Sa‘īd ‘Alī bnu al-Ma‘mūn abī ‘alā’ al-Idrīsī ibn al-Mansūr, cuando se dirigió hacia Tlemcen en el año 645 H/1248 D.C., donde encontró la muerte, le sucedió su hijo Ibrahīm y fue asesinado, y hubo un pillaje del campamento, y se extravió el muṣḥaf sin saber su paradero.⁵⁸² Estaba en los armarios de la ciudad de Tlemcen. Y se quedó allí hasta que los abrió el imam Abū al-Ḥasan en el año 737, y se lo llevó y lo cuidó hasta que lo perdió en la batalla de Tarifa, y se extravió una segunda vez, y usó de artimanias para recuperarlo. Finalmene entró en la median de Fez en el año 745 mediante un comerciante de Azemmour, y permaneció en el armario.Fin”.*⁵⁸³

⁵⁸² Reproduce esta mención transmitiendo textualmente la referencia el historiador AL-NĀṢIRĪ, Aḥmad b. ḥālīd (1835-1897 D.C.) en su obra *Kitāb al-Istiṣā’ li aḥbār duwal al-maḡrib al-aqsā*, T3, pp.78-79

⁵⁸³ Traducción propia

5.3.2 Crítica y conclusiones

Los historiadores que mencionaron la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en la ciudad de Tlemcen, capital de los Ziyánidas relataron tanto la pérdida del manuscrito por parte de los Almohades cuando fue derrotado su soberano Al-Sa‘īd por parte de Yağmurāsen, rey de los Ziyánidas, su extravío en el botín recogido, y su hallazgo más tarde en un zoco de libros en la ciudad de Tlemcen. Luego mencionaron sus cuidados y la puesta en escena de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Tlemcen durante las noches de Ramadán. Resulta que los Ziyánidas siguieron la tradición almohade de sacar este manuscrito sagrado para leer en él las azoras del Corán en los actos religiosos y litúrgicos así como llevárselo en las expediciones para beneficiarse de su “*baraca*”.

Salvo los dos hermanos IBN ḤALDŪN, ‘Abderraḥmān y Yaḥyā quienes basaron sus menciones en sus propias vivencias, los otros cronistas de la Lista original catalogados y que fueron IBN MARZŪQ al-Tilimsānī, AL-TANASSĪ y AL-MAQQARĪ que mencionaron la presencia de este Corán en Tlemcen remontan sus referencias recogidas en cadenas de transmisión sucesivas (*isnād*) a IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī.

En cuanto a los 4 autores de inicio estudiados, véase BOUAYED, Mahmoud; AL SAYYID, Ṣaḥar; BENNISON, Amira K; BURESI, Pascal, se aprecia en el siguiente cuadro que, en cada uno de ellos, la lista de referencias no es completa, tal y como lo describo en la redacción de esta tesis.

CRONISTA	OBRA	AUTOR			
		BOUAYED, Mahmoud	AL-SAYYID, Ṣaḥar	BENNISON, Amira K	BURESI, Pascal
IBN ḤALDŪN, Yaḥyā	Buḡyat al-ruwwād fī dīkr al-mulūk mi	X			
IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Muḥammad	Al-Musnad Assaḥiḥ alḥasan fī ma’āṭir	X	X	X	X
IBN ḤALDŪN, ‘Abderraḥmān	Kitābu al-‘ibār wa Diwānu al-Mubtada	X		X	X
AL-TANASSĪ	Naẓm al-durr wa al-‘qyān fī bayān ṣar	X			
AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Aḥmad	Nafḥ al-Ṭīb min ḡusni al-Andalus al-ra	X	X	X	X

En este caso, destaco el cronista IBN ḤALDŪN, Yaḥyā mencionado únicamente por BOUAYED, Mahmoud quien escribió el libro *Tārīḥ Benī Zīyyān Mulūk Tilimsān*, e igual ocurre con AL-TANASSĪ mencionado únicamente por BOUAYED, Mahmoud.

5.4 Muṣḥaf ‘Uṭmān en Fez de los Meriníes

5.4.1 Referencias históricas del Muṣḥaf

Cuando se debilitó la dinastía Almohade, surgieron los bereberes Zanata que vivían en tierras que se extendían desde el sur de Argelia hasta el Rif. En el año 1245 D.C. conquistan Meknes, luego Fez y finalmente Marrakech en el año 1269 D.C. Conquistaron Sigilmasa en 1274 D.C. Iban a reescribir la Historia para inscribirse en la sucesión histórica de la dinastía de los Idrisíes.⁵⁸⁴

Cuando Muṣḥaf ‘Uṭmān fue llevado desde Tlemcen hasta Fez capital de los Meriníes en el año 737 H/1337 D.C., permaneció allí más de un siglo. Si bien es cierto que en el año 1340 D.C. el Sultan Abū al-Ḥasan perdió una importante batalla ante los portugueses en Tarifa donde perdió su cota de mallas y “su” Muṣḥaf ‘Uṭmān que pasaron a manos de los vencedores.⁵⁸⁵ Cuatro años más tarde, en el año 1344 D.C., y tras una larga búsqueda, *al-Muṣḥaf al-Imām* fue devuelto a Fez desde Portugal por un comerciante de Azemmour.

En cuanto a las fuentes más importantes de la Lista original en las que me he basado para catalogar y analizar las menciones de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en la ciudad de Fez, capital de los Meriníes se resumen en el siguiente cuadro. En fila están los Cronistas que provienen de esta Lista y que mencionaron el manuscrito sagrado, y en columna las referencias antigua que usaron estos cronistas para escribir sus textos.

⁵⁸⁴ Véase AL-NĀṢIRĪ, Aḥmad b. ḥālīd, *Kitāb al-Istiqṣā’ li aḥbār duwal al-maḡrib al-aqsā*, pp.136-137, Ministerio de cultura y comunicación, Casablanca, 2001; MOURGUE, Alain, *Histoire du Magreb de la conquête Arabe jusqu’au XVème siècle*, 2002; JULIEN, André, *Histoire de l’Afrique du Nord. Tunisie-Algérie-Maroc, de la conquête arabe à 1830*, consultar la parte dedicada a los Merinies pp.163-193, Payot, Paris, 1952. 278-304; MARÇAIS, George, *La berbérie musulmane et l’orient au Moyen Âge*, Aubier-Editions Montaigne, Alger, 1946 – consultar la parte dedicada a los Merinies, pp.253-293; HASNAOUI, Milouda, « Nazaríes y merinies en la pugna por el control del estrecho de Gibraltar (siglo xv) », pp.187-201, Universidad Abdelmalek Essaâdi de Tetuán, 2006, Tetuán.

⁵⁸⁵ Año 1340 D.C.

Referencias del cronista	I B N A L - Ḥ Ā Ğ Ğ A L - N A M Ī R Ī	I B N A L - Ḥ A T Ī B	I B N M A R Z Ū Q	I B N Ḥ A L D Ū N , ' A b d e r r a ḥ m ā n	A L - M A Q Q A R Ī
IBN AL-ḤĀĞĞ AL-NAMĪRĪ	●				
IBN MARZŪQ			●		
IBN ḤALDŪN, 'Abderraḥmān			●	●	
AL-MAQQARĪ		●	●	●	

IBN AL-ḤĀĞ AL-NUMAYRĪ, Ibrāhīm ibn 'Abd Allāh

IBN AL-ḤĀĞ AL-NUMAYRĪ, Ibrāhīm ibn 'Abd Allāh (1313-1372 D.C.).⁵⁸⁶ en su libro *Fayḍ al-'Ubāb wa ifādat qudāḥ al-Ādāb fī al-ḥaraka assa'īda ilā qasantīna wa ezzāb* hizo varias menciones a *Muṣḥaf 'Uṭmān* y su presencia en Fez a manos de la dinastía Meriní. IBN AL-ḤĀĞ AL-NUMAYRĪ se basó para sus menciones en sus propias vivencias ya que fue historiador y sirvió al soberano Merinide Abū 'Inān 1328-1358 D.C, después de servir a su padre Abū al-Ḥasan como secretario personal.

- Dice IBN AL-ḤĀĞ AL-NUMAYRĪ, Ibrāhīm ibn 'Abd Allāh relatando el día a día del Califa Abū 'Inān hijo de 'Abdalmu'min:⁵⁸⁷

وكان محدثاً له إسناد⁽¹⁷⁴⁾ يجلس ويقدم له مصحف
عثمان وصحيحا مسلم والبخاري في قبتين من ذهب

*"Y estaba sentado (el Emir Abī 'Inān) y se le presentaba Muṣḥaf 'Uṭmān y los libros de Saḥīḥ al-Buḥārī y Muslim⁵⁸⁸ en dos cúpulas de oro..."*⁵⁸⁹

- Añade IBN AL-ḤĀĞĜ.⁵⁹⁰

وفي ضحى يوم الخميس الموفى عشرين لجمادى الأولى من عام ثمانية
وخمسين وسبعمائة كان خروج مولانا أمير المؤمنين أيده الله ونصره من المدينة
البيضاء في طالع السعود المتتالية الأضواء .
وتقدم بين يدي مولانا أمير المؤمنين الخليفة المتوكل على الله أبي عنان
فارس أيده الله بنصره قبتان ، لهما غشاءان من الحرير مذهبان ، من أبدع ما
تراه العينان .

⁵⁸⁶ IBN AL-ḤĀĞĜ, Ibrāhīm ibn 'Abd Allāh (1313-1372 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁵⁸⁷ IBN AL-ḤĀĞĜ, *Fayḍ al-'Ubāb*, p131

⁵⁸⁸ Esta misma ceremonia de los Meriníes, con los libros de Saḥīḥ al-Buḥārī y Muslim la realizaban los Almohades. Véase IBN 'ABD AL-MALIK, *Al-Dayl*, t1, pp.340-341; AL-TANASSĪ, *Naẓm*, pp.124-125

⁵⁸⁹ Traducción propia

⁵⁹⁰ IBN AL-ḤĀĞĜ, *Fayḍ al-'Ubāb*, pp.223-225

فَأَمَّا الْقَبَّةُ الْأُولَىٰ ففِيهَا مَصْحَفُ عَثْمَانَ بْنِ عَفَّانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الَّذِي هُوَ
أَعْظَمُ ذَخَائِرِ الْمَغْرِبِ ، وَأَشْرَفُ مَا اسْتَقَرَّ بِقَصْرِهِ الْمَعْجَبِ الْمَغْرِبِ .

*“Y en la mañana del jueves del 20 de Ġumādā al-‘Ūlā del año 758 de la Hégira (1357 D.C.), salió nuestro Señor, el Emir de los Creyentes que Alá le bendiga desde la ciudad blanca hacia al-Su‘ūd con las luces sucesivas, y se presenta entre las manos del Califa que Alá le bendiga Abī ‘Inān dos cúpulas que tiene dos cubiertas de seda doradas, de lo más bonito que pueden ver unos ojos. La primera contiene Muṣḥaf ‘Uṭmān b. ‘Affān que es el tesoro más grande del Magreb y lo más valioso que haya permanecido en su palacio”.*⁵⁹¹

⁵⁹¹ Traducción propia

IBN MARZŪQ al-Tilimsānī, Muḥammad

IBN MARZŪQ al-Tilimsānī, Muḥammad (1311 D.C. - 1379 D.C.)⁵⁹² El autor de *Al-Musnad Assaḥīḥ alḥasan fī ma'āṭir wa maḥāsin mawlāna Abī al-Ḥasan*, escribió largos textos acerca de *Muṣḥaf 'Uṭmān* y su paso por Fez a manos de los Meriníes. Se basó para sus menciones en sus propias vivencias.

- Dice IBN MARZŪQ acerca del uso del manuscrito sagrado del Corán por el soberano Merinide Abū al-Ḥasan en sus viajes:⁵⁹³

كان رضي الله متقيدا في سفره وحضره بالكتاب والسنة ، فوظائف الأعمال التي يعهدها في الحضر لا يفارقها في السفر ونوافل الخير كصيامه وقيامه ، نفعه الله بذلك ، فكان لا يرتحل بعد صلاة الصبح حتى يقرأ وظيفته من القرآن خلال ما يفرغ الناس من الرحيل ويجلس في قبة معدة لذلك ثم اذا قضى وظيفته من القراءة ، استدعى وزراءه وكاتب سره فتعرض عليه القضايا وتعرض عليه الأمور ويمضي من الأحكام ما يراه / وينفذ من الأوامر ما ارتضاه ، ثم اذا فرغ وكمل رحيل الناس ركب وقرعت الطبول وتقدم بين يديه علمه المنصور والمصحف الكريم العثماني وما معه من المساند التي * كف الاسلام ومصاييح الأنام من سنن النبي عليه الصلاة والسلام ،

“Y estaba el Corán siempre al lado del Emir, que Alá le bendiga, cuando preparaba sus viajes y no se separaba de ello, así como no fallaba a su ayuno y sus oraciones, y no viajaba antes de la oración de la mañana hasta que no leyera su obligación del Corán, hasta que se hayan marchado la gente, y luego despacha con sus ministros y secretario y les transmitía sus órdenes, y cuando

⁵⁹² IBN MARZŪQ al-Tilimsānī (1311 D.C. - 1379 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁵⁹³ IBN MARZŪQ, *Al-Musnad*, p456

terminaba y la gente se hubo marchado, montaba a caballo y sonaban los tambores, y avanzaba y entre sus manos su bandera victoriosa junto con Muṣḥaf 'Uṭmān y otros detalles conformes a la tradición del Profeta".⁵⁹⁴

- Y dijo también IBN MARZŪQ (basado en sus propias vivencias) acerca de la adquisición de *Muṣḥaf 'Uṭmān* por los Meriníes en el año 737H/1337 D.C., su pérdida en la batalla de Tarifa a favor de los Portugueses.⁵⁹⁵

قلت : « ولم يزل هذا المصحف في خزائن ملوك تلمسان من بني عبد الوادي الى أن افتتحها امامنا المرحوم في أواخر شهر رمضان سنة سبع (7) وثلاثين وسبعمائة ، كما تقدم . فحصل على هذا المصحف الكريم وقال : « لو لم يحصل لنا من فتح هذه المدينة الا حصول هذا المصحف الكريم تحت أيدينا » . ثم لم يزل امامنا رضي الله عنه يعمل فيه بعادة الموحدين من تقديمه أمامه الى أن أصيب في واقعه طريف ، فكان رضي الله عنه يتحير على فقدته ثم لم يزل يجتهد في البحث عنه الى أن وصل الخبر باستقراره ببلاد البرتغالي (8) فتلطف رضي الله عنه في توجيه من يخلصه بما يطلب فيه من المال ، فتولى ذلك التاجر أبو علي الحسن بن جمبي من مدينة آمزور * فورد به على مولانا رضي الله عنه في شهر سنة خمس وأربعين (ونحن بمدينة فاس) فأشدته رضي الله عنه مهنتا خمسة أبيات ، فقبلها واستحسنها على ما كانت عليه من الضعف والتلفيق ، فالتدب أصحابنا للتهلية به ، وكان افتكاكه بألاف من الذهب (نفعه الله بذلك) ، ولم يتغير فيه شيء الا أن أغشيته قد سلبت ودفته قد مزق ما عليهما من الوشي ، واستمر بقاؤه والمنة لله (9) في داره وعلى ملك أولاده وفي خزائنهم يجرون فيه على المعتاد نفعهم الله

به .

⁵⁹⁴ Traducción propia

⁵⁹⁵ IBN MARZŪQ, Al-Musnad, p461

“Dije: Y permanece este Muṣḥaf en los armarios de los reyes de Tlemcen de los Abd al-Wādid hasta que la conquistó nuestro Imam difunto a finales del mes de Ramadán del año 737 de la Hégira (1337 D.C.), tal y como se adelantó. Se apoderó de este noble Corán y dijo “fue gracias a la conquista de esta ciudad que tenemos en nuestro poder este noble Corán”. Y siguió nuestro soberano las tradiciones de los Almohades presentándolo al lado suyo hasta que fue derrotado en la batalla de Tarifa, y nuestro soberano se apenó mucho por su pérdida y estaba todavía con todos los esfuerzos para su búsqueda hasta que le llegó la noticia de su presencia en Portugal. Reunió nuestro soberano lo que se exigía para devolverlo y encargó esta transacción al comerciante Abū ‘Alī al-Ḥasan b. Ġamī de la ciudad de Azemour. Lo consiguió en el año 745 de la Hégira (1344 D.C.) y se lo llevó a Fez. Se compusieron cinco versos de bienvenida, y lo redecoró con oro, y no había perdido nada sino las tapas, y se llevaron las joyas y se quedó en su casa, heredado por sus hijos, en sus armarios, y lo cuidaban, que Alá los preserve.”⁵⁹⁶

- Y acerca del envío a la Meca de un manuscrito del Corán escrito por el propio Sultán Abū al-Ḥasan, dice IBN MARZŪQ:⁵⁹⁷

وخدمت ذلك من يده مرات رضي الله عنه بل لازمت كتبه للربعة
الموجهة لمكة شرفها الله تعالى والمكتوبة برسم بيت (2) المقدس
والمكتوبة برسم الخليل وكنت المعين للتوجيه بها لو ساعد القدر ولا راد
لما سبق به القضاء .

*“Y su mano escribió varios Libros, de ellos aquello destinado a la Meca, honrada por Alá y escrito como Beit al-Maqdas, y otro a Damasco y escrit como al-Ḥalīl, y yo fui el encargado de llevarla, si el futuro lo permite”.*⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ Traducción propia

⁵⁹⁷ IBN MARZŪQ, Al-Musnad, p475; Véase también acerca del regalo del Sultán Abū al-Ḥasan de Libros del Corán escritos con su propia mano a las 3 mezquitas sagradas del Islam. AL-NĀṢIRĪ, Kitāb al-Istiqṣā’, T3, p127

⁵⁹⁸ Traducción propia

- Y dijo IBN MARZŪQ que cuando se preparó la caravana para viajar a la Meca, se dirigió el Sultán Abū al-Ḥasan a Tlemcen, rezó en la mezquita de El ‘Ubbād y luego descubrió el manuscrito a la gente que se quedó maravillada. De ello dijo el poeta Abī al-Ḥaġġāġ Yūsuf al-Ṭorṭoṣī comprando su belleza con la de Muṣḥaf ‘Uṭmān.⁵⁹⁹

يا مصحفا ما رأى الراؤون في زمن شباها له مصحفا من نسخ سلطان
فضيلة مثلها في الدهر ما عرفت من عهد عثمان الا لابن عثمان

600

Estos versos dicen que se trata de un manuscrito del que nunca se ha visto igual, se le parece un manuscrito que escribió el propio Sultán, un regalo del que nunca se ha visto parecido salvo el propio Muṣḥaf del Califa ‘Uṭmān.

⁵⁹⁹ Para más detalles acerca de las copias del Corán que escribió el Sultán Abū al-Ḥasan ver IBN MARZŪQ, Al-Musnad, pp.469-478

⁶⁰⁰ En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original.

IBN HALDŪN, ‘Abderrahmān :

IBN HALDŪN, Abū Zayd ‘Abderrahmān b. Muḥammad (1332-1406 D.C.)⁶⁰¹ Tal y como lo mencioné anteriormente al relatar las menciones de Muṣḥaf ‘Uṭmān durante la época de los Almohades y su presencia en Marrakech, IBN HALDŪN hizo también mención de la presencia de *Muṣḥaf ‘Uṭmān* en Fez en su libro *Kitābu al-‘ibār wa Dīwānu al-Mubtada’ wa l-ḥabar fī tāriḥ al-‘arab wa-l barbar*.⁶⁰²

Comenté en el párrafo mencionado que en el año 1242 D.C. el soberano Almohade al-Saíd ‘Alí dirigió un gran ejército para someter a la ciudad de Tlemcen y su soberano disidente Yağmurāsen. Los Almohades fueron derrotados y Yağmurāsen y sus soldados recogieron un gran botín. Luego los Ziyánidas fueron derrotados por el soberano Meriní Abū al-Ḥasan y permaneció allí hasta su pérdida en el naufragio de la flota del soberano meriní cerca del puerto de Bejaia a su vuelta de Túnez.⁶⁰³

➤ Dice IBN HALDŪN:

وهو لهذا العهد في خزائن بني

مرين فيما استولوا عليه من ذخيرة آل زيان حين غلبهم إياهم على تلمسان ، واقتحامها عنوة على ملكها منهم عبد الرحمن بن موسى بن عثمان بن يغمراسن فريسة السلطان أبي الحسن ، مقتحمها غالباً سنة سبع وثلاثين وسبعائة كما نذكره . ومنها العقد المنتظم من خرزات الياقوت الفاخرة والدرر ، المشتمل على مئين متعددة من حصبائه يسمى بالثعبان ، وصار في خزائن بني مرين بعد ذلك الغلاب فيما اشتملوا عليه من ذخيرتهم إلى أن تلف في البحر عند غزو الأسطول بالسلطان أبي الحسن بمرسى بجاية مرجعه من تونس حسماً نذكره بعد إلى ذخائر من أمثاله وطرف من أشباهه مما يستخلصه الملوك لخزائنها ويعنون به من ذخائرهم .

“...y en la actualidad está en posesión de los Merinies quienes se apoderaron de él entre el botín que cogieron de los Ziyánidas cuando los

⁶⁰¹ IBN HALDŪN, Abū Zayd ‘Abderrahmān b. Muḥammad (1332-1406 D.C.), ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁶⁰² IBN HALDŪN, *Kitābu al-‘ibār*, t7, p110-111

⁶⁰³ Acerca de los detalles de este naufragio en el año 1349 D.C. ver IBN HALDŪN, *Kitābu al-‘ibār*, t7, p376.

derrotaron en Tlemcen y sus reyes entre ellos ‘Abderrahmān b. Mūsā b. ‘Uṭmān b. Yağmurāsen pasaron a manos del Sultan Abū al-Ḥasan quien conquistó esta ciudad en el año 737 de la Hégira (1336 D.C.), y estaba cubierto de rubíes y piedras preciosas y un gran número de piedras que se llaman la serpiente. Y permaneció en los armarios de los Meriníes hasta que se perdió en el mar cuando la flota del Sultan Abū al-Ḥasan fue derrotada en el puerto de la ciudad de Bejaia de vuelta de Túnez tal y como lo recordaremos más adelante después de haber pasado en manos de reyes como botín y reliquia...”.⁶⁰⁴

- En otra mención, IBN ḤALDŪN, Abū Zayd ‘Abderrahmān relata también que en 692H/1293 D.C., Ibn al-Aḥmar, Sultán de Granada,⁶⁰⁵ se fue a Tánger para reforzar su tratado de amistad y paz con el sultán meriní Abū Ya‘qūb Yūsuf, le llevó magníficos regalos entre los cuales estaba uno de los cuatro ejemplares del Corán que el Califa ‘Uṭmān, se dice, habría mandado a las grandes regiones del imperio musulmán, entre los cuales el Magreb, aquella que se heredaban los Omeyas.⁶⁰⁶

* (الخبر عن وفادة ابن الأحمر على السلطان
والتقائهما بطنجة) *

لما رجعت الرسل إلى ابن الأحمر ، وقد كُرمّت وفادتهم وقضيت حاجتهم ، وأحكمت في المواخاة مقاصدهم ، وقع ذلك من ابن الأحمر أجمل موقع ، وطار سروراً من أعواده . وأجمع الرحلة إلى السلطان لإحكام الودّ والاستبلاغ في العذر عن واقعة طريف وشأنها ، واستعدادهم لإغاثة المسلمين ونصرهم من عدوّهم . فاعترم على ذلك وأجاز البحر ذا القعدة سنة إثنين وتسعين وستمائة واحتل بنيونش من ساحة سبتة . ثم ارتحل إلى طنجة ، وقدم بين يدي نجواه هدية سنّية أتخف بها السلطان ، كان من أحفلها وأحسنها موقعاً لديه فيما زعموا المصحف الكبير ، أحد مصاحف عثمان ابن عفان أحد الأربعة المنبئة إلى الآفاق ، المختص هذا منها بالمغرب ، كما نقله السلف . كان بنو أمية يتوارثونه بقرطبة ،

⁶⁰⁴ Traducción propia.

⁶⁰⁵ Véase FARḤĀT, Yūsuf Šukrī, *Ġarnāṭa fī ḏill banī al-aḥmar*, al-mu’assasa al-ḡāmi‘iyya li-adirāsāt wa al-našr wa attawzī’, Beirut, 1982.

⁶⁰⁶ IBN ḤALDŪN, *Kitābu al-‘ibār*, t7, p296

“Noticia del viaje de Ibn al-Aḥmar para encontrarse con el Sultán en Tanger.”⁶⁰⁷

*Cuando le llegaron las misivas a Ibn al-Aḥmar confirmando el tratado de amistad, se alegró mucho y organizó un viaje para encontrarse con el Sultán (meriní) para reforzar este tratado y disculparse de la pérdida de la batalla de Tarifa y su suerte y su predisposición a socorrer a los musulmanes y combatir sus enemigos. Se preparó y cruzó el mar en el mes de Ḍā al-Qi‘da del año 692H/1293 D.C. y llegó a Benyūnoš en la plaza de Ceuta y luego viajó a Tanger, y llevaba en sus manos muchos regalos para ofrecerla al Sultán, de los cuales el más valioso el Gran Muṣḥaf, uno de los cuatro alcoranes del Califa ‘Uṭmān, aquellas que mandó a las urbes, aquel que llegó al Magreb –tal y como se describió- y lo heredaban los Omeyas en Córdoba”.*⁶⁰⁸

➔ Destaco esta mención de IBN ḤALDŪN, Abū Zayd ‘Abderraḥmān por su gran importancia ya que es muy contradictoria, no sólo por lo que citaron los otros Cronistas citados en esta parte de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Fez, sino por las menciones del propio IBN ḤALDŪN, Abū Zayd ‘Abderraḥmān: Tanto él como los otros Cronistas hablaron de la pérdida de Muṣḥaf ‘Uṭmān por los Almohades en el año 1247 D.C. cerca de Tlemcen a manos de los Ziyánidas que se apoderaron de este manuscrito. Se quedó en esta ciudad hasta el año 1337 D.C. cuando los Ziyánidas fueron derrotados por el Sultán Abū al-Ḥasan a Fez. Muṣḥaf ‘Uṭmān permaneció entonces todo este tiempo en Tlemcen, lo que contradice lo que dice aquí IBN ḤALDŪN, Abū Zayd ‘Abderraḥmān afirmando que Muṣḥaf ‘Uṭmān fue regalado en el año 692H/1293 D.C. por el Sultán de Granada Ibn al-Aḥmar al Sultán Meriní Abū Ya‘qūb Yūsuf...esto puede llevar a poner en entredicho la autenticidad del manuscrito de Córdoba en cuanto a su vínculo con el Califa Uṭmān ya que, o bien por aquella época circulaban varios ejemplares atribuidos al Califa ‘Uṭmān, o bien las fuentes de los Cronistas no eran contrastadas,

⁶⁰⁷ Mención también reproducida por AL-NĀṢIRĪ, Kitāb al-Istiqṣā’, t3 p131

⁶⁰⁸ Esta mención la reproduce también Slane en su libro de IBN ḤALDŪN, *Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique Septentrionale*, traduction de Slane, t4, p133, Imprimerie du Gouvernement, Alger, 1856

incluidas las del gran historiador IBN ḤALDŪN, Abū Zayd ‘Abderraḥmān.

- Por otro lado, es importante recalcar una mención que aportó IBN ḤALDŪN, Abū Zayd ‘Abderraḥmān, y para reforzar la importancia de la veneración que tenían los preciosos alcoranes para los Meriníes, acerca del envío por Abū al-Ḥasan de unos manuscritos del Corán⁶⁰⁹ –distintos de Muṣḥaf ‘Uṭmān -, adornados extraordinariamente, a Oriente.⁶¹⁰

*** (الخبر عن هدية السلطان الى المشرق وبعثه بنسخ المصحف
من خطه الى الحرمين والقدس) ***

كان للسلطان أبي الحسن مذهب في ولاية ملوك المشرق ، والكلف بالمعاهد الشريفة
تقبله من سلفه . وضاعفه لديه متن ديانته . ولما قضى من أمر تلمسان ما قضى ،
وتغلب على المغرب الأوسط ، وصار أهل النواحي تحت ربة منه ، واستطال بجناح
سلطانه ، خاطب لحينه صاحب مصر والشام محمد بن قلاوون الملك الناصر ، وعرفه
بالفتح وارتفاع العوائق عن الحاج في سابلتهم . وكان فرانقه^(١) في ذلك
فارس بن ميمون بن وردار . وعاد بجواب الكتاب وتقرير المودة بين السلف . وأجمع
السلطان على كتب نسخة عتيقة من المصحف الكريم بخط يده ليوقفها بالحرم
الشريف قربة إلى الله تعالى ، وابتغاء للمثوبة ، فانتسخها وجمع الوراقين لمعانة
تذهيبها وتنميقها ، والقراء لضبطها وتهذيبها حتى اكتمل شأنها . وصنع لها وعاء مؤلفاً
من خشب الأبنوس والعاج والصندل فاتق الصنعة وغشى بصفائح الذهب ونظم
الجوهر والياقوت واتخذ له اصونه الجلد المحكم الصنعة وغشى بصفائح الذهب ، ونظم
بالجوهر والياقوت ، واتخذت له أصونته الجلد المحكم الصناعة ، المرقوم أديمها بخطوط
الذهب من فوقها غلاف الحرير والديباج وأغشية الكتان .

⁶⁰⁹ Noticia mencionada por IBN MARZŪQ, Al-Musnad, p475; y AL-NĀṢIRĪ, Kitāb al-Istiqṣā', T3, p127

⁶¹⁰ IBN ḤALDŪN, Kitābu al-'ibār, t7, p350-351

“Noticia acerca del regalo del Sultán a Oriente y su envío de copias del Corán escritas con su mano a la Meca, Medina y al-Qods.”⁶¹¹

Insistía el sultán Abū al-Ḥasan en confirmar su lealtad a los Reyes de Oriente, y reforzar las tratados de paz, y después de terminar con el asunto de Tlemcen y conquistar el Magreb Central, y tras someter a las tribus y reforzar su reino, escribió al Señor de Egipto y Damasco Muḥammad b. Qlāwūn el Rey al-Nāṣir y le informó de sus conquistas, y le envió un emisario...y emprendió el sultán la escritura de un precioso manuscrito del Corán con su mano para enviarla a la Meca, más cerca de Alá, y reunió a los libreros para adornarla de oro y los lectores para fijar su escritura, y le fijó un estuche hecho con madera de ébano y marfil de una confección maravillosa, y decoró sus páginas con oro, de perlas y rubíes y lo cubrió de cuero y páginas de oro, y encima una funda de seda y buena confección...”⁶¹²

➤ Y prosiguió IBN ḤALDŪN:⁶¹³

ثم انتسخ السلطان نسخة أخرى من المصحف الكريم على القانون الأول ، ووقفها على القراءة بالمدينة ، وبعث بها من تحييره لذلك العهد من أهل دولته .

“Luego escribió el Sultán otra copia del Corán de acuerdo con las características de la primera, la sometió a los lectores de la Medina, y luego la envió a los más privilegiados de su pueblo”.⁶¹⁴

⁶¹¹ Esta noticia la recoge también IBN MARZŪQ. Traducción propia

⁶¹² Acerca de esta mención, el historiador Pascal BURESI se pregunta acerca de la autenticidad de este Corán y si es Muṣḥaf ‘Uṭmān ¿Es el mismo? ¿Es otro? BURESI, Une Relique p.275

⁶¹³ IBN ḤALDŪN, Kitābu al-‘ibār, t7, p352

⁶¹⁴ Mención reproducida textualmente por AL-NĀṢIRĪ, Kitāb al-Istiqṣā’, t3 p131

AL-MAQQARĪ al-Tilimsānī

AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ (1578-1632 D.C.).⁶¹⁵ En su libro *Nafḥ al-Ṭīb min ġusni al-Āndalus al-ratīb*, el historiador hizo varias referencias a Muṣḥaf ‘Uṭmān y su paso por Fez, la capital de la dinastía de los Merinides.

Por el contenido de las menciones, se puede afirmar que se basa en IBN MARZŪQ en IBN ḤALDŪN, ‘Abderraḥmān y en IBN ḤAṬĪB.

- Dice AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ acerca de Muṣḥaf ‘Uṭmān , su pérdida en Tlemcen en el año 645H/1247 D.C., su permanencia en esta ciudad hasta su conquista por Abū al-Ḥasan en el año 737H/1337 D.C. y luego su pérdida en tarifa y su caída bajo las manos de los Portugueses hasta su recuperación en el año 745H/ 1344 D.C. y su traslado a la ciudad de Fez:⁶¹⁶

واعتنى به عبد المؤمن بن علي ، ولم يزل الموحدون يحملونه في أسفارهم متبركين به ، إلى أن حملة المعتضد ، وهو السعيد علي بن المأمون أبي العلاء إدريس ابن المنصور ، حين توجه لتلمسان آخر سنة ٦٤٥ ، قُتِلَ قريباً من تلمسان ، وقُدِّمَ ابنه إبراهيم ، ثم قُتِلَ ، ووقع النهب في الخزائن ، واستولت العرب وغيرهم على معظم العسكر ، ونهب المصحف ولم يُعلم مستقره ، وقيل : لأنه في خزانة ملوك تلمسان ، قلت : لم يزل هذا المصحف في الخزانة إلى أن افتتحها إمامنا أبو الحسن أواخر شهر رمضان سنة ٧٣٧ ، فظفر به وحصل عنده إلى أن أصيب في وقعة طريف ^٢ ، وحصل في بلاد برتغال ، وأعمل الحيلة في استخلاصه ، ووصل إلى فاس سنة ٧٤٥ على يد أحد تجار أزموور ، واستمر بقاؤه في الخزانة ؛ انتهى باختصار .

617

“Lo cuidó ‘Abdalmu’min b. ‘Alī y los Almohades lo cuidaron y lo llevaban en sus viajes, hasta que lo llevó al-Mu’taḍad, y es al-Sa’īd ‘Alī b. al-

⁶¹⁵ AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, ver biografía en Metodología de esta tesis.

⁶¹⁶ AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, t1; p606

⁶¹⁷ Reproduce íntegramente esta mención AL-NĀṢIRĪ, *Kitāb al-Istiqṣā’*, T3, p131.

*Ma'mūn abī 'alā' al-Idrīsī ibn al-Mansūr, cuando se dirigió hacia Tlemcen a finales del año 645H, donde encontró la muerte, le sucedió su hijo Ibrahīm y fue asesinado, y hubo un pillaje del campamento, y se extravió el muṣḥaf sin saber su paradero. Estaba en los armarios de la ciudad de Tlemcen. Y se quedó allí hasta que los abrió el imam Abū al-Ḥasan en el año 737H, y se lo llevó y lo cuidó hasta que lo perdió en la batalla de Tarifa, y se extravió una segunda vez, y usó de artimanias para recuperarlo. Finalmene entró en la medina de Fez en el año 745H mediante un comerciante de Azemmour, y permaneció en el armario. Fin”.*⁶¹⁸

- En cuanto a la derrota de Abū al-Ḥasan en el año 1349 D.C. en Cartago, su huida por mar con su flota y su naufragio cerca del puerto de la ciudad de Dellys, dice AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ:⁶¹⁹

وهذا السلطان أبو الحسن أشهر ملوك بني مرين ، وأبعدهم صيتاً ، وكان قد ملك
 رحمه الله تعالى المغرب بأسره وبعض الأندلس ، وامتد ملكه إلى طرابلس الغرب ،
 ثم حصلت له الهزيمة الشنعاء قرب القيروان حين قاتل أعراب إفريقية ، فغدره
 بنو عبد الواد الذين أخذ من يدهم ملك تلمسان ، وانتهزوا الفرصة فيه ، وهربوا
 إلى الأعراب عند المصافة ، فاختل مصافه ، وهُزم أقبح هزيمة ، ورجع إلى تونس
 مغلوباً ، وركب البحر في أساطيله ، وكانت نحو الستمائة من السفن ، ففضى الله
 تعالى أن غرقت جميعاً ، ونجا على لوح ، وهلك من كان معه من أعلام المغرب ،
 وهم نحو أربعمئة عالم¹ ، منهم السطي شارح الحوفي ، وابن الصباغ
 ومات رحمه الله تعالى غريقاً في أسطول السلطان أبي الحسن المريني على ساحل
 تَدْلَس² هو والفقير السطي والأستاذ الزواوي وغير واحد في نكبة السلطان أبي
 الحسن المعروفة .

⁶¹⁸ Traducción propia

⁶¹⁹ AL-MAQQARĪ, Nafḥ al-Ṭib, t6; p214-215

“Y este sultán Abū al-Ḥasan es el más famoso entre los reyes meriníes, y de mayor notoriedad, y su reino abarcaba hasta Trípoli, y luego sufrió la derrota más cruel cerca de Qairuán cuando luchó contra los árabes de Ifriqya y lo derrotaron los Abd al-Wādidas reyes a los cuales arrebató la ciudad de Tlemcen, y aprovecharon la oportunidad e hicieron una alianza con las tribus de Túnez, y sufrió frente ellos la derrota más abyecta, y volvió a Túnez vencido y embarcó en su flota que se componía de unos sesientos navíos y Alá quiso que naufragara, y él se salvó encima de un trozo de madera, y murieron todos los sabios que llevaba con él, y eran unos cuatrocientos, entre ellos al-Saṭy šāriḥ al-ḥawfī y Ibn al-ṣabbāg...y este último falleció en el naufragio con la flota del sultán Abū al-Ḥasan el Merinída en la costa de Tadles⁶²⁰ junto con el sabio al-Saṭī y el señor al-Zwāwī y otros que murieron en la famosa tragedia del Sultán Abū al-Ḥasan”.⁶²¹

- En otra mención AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ reporta unos versos de IBN ḤAṬĪB Lisān eddine (1313-1374 D.C.) de loa hacia el soberano meriní Abū al-Ḥasan guardián del Muṣḥaf sagrado:⁶²²

وعليكَ ذا النورينِ تسليمٌ له نورٌ يلوحُ بصفحةِ المهرقِ
كفو النبيَّ وكفو أعلى جنةٍ حيزتْ له بشهادةٍ وصدقِ
وكفاه ما في الفتح جاء ومصحفٌ في الفتحِ يحمده وفي الإطباقِ

623

⁶²⁰ Tadles, actualmente Dellys, es una ciudad a 106 km al Este de Argel.

⁶²¹ Traducción propia

⁶²² AL-MAQQARĪ, Nafḥ al-Ṭīb, t6; p229

⁶²³ En los versos y poemas se aporta un resumen general de los versos y se menciona que por la complejidad de la poesía árabe una traducción literal podría alejar el contenido de su sentido original.

5.4.2 Crítica y conclusiones

Muṣḥaf ‘Uṭmān permaneció muy poco a manos de la dinastía Meriní y su soberano Abū al-Ḥasan. Primero lo recuperó en el año 1337 D.C. cuando Abū al-Ḥasan tomó la ciudad de Tlemcen de los Ziyánidas. Luego en el año 1340 D.C. Muṣḥaf ‘Uṭmān se extraviaba en la batalla que pierde Abū al-Ḥasan frente a los Portugueses en Tarifa, el manuscrito sagrado es devuelto en el año 1344 D.C. desde Portugal por un comerciante de Azemmour a su ciudad de Fez y finalmente en el año 1349 D.C. Muṣḥaf ‘Uṭmān se pierde en una tempestad donde se hundió toda la flota de Abū al-Ḥasan frente a la costa del Magreb Central.

Estos acontecimientos los relatan IBN AL-ḤĀĠ AL-NUMAYRĪ; IBN MARZŪQ; IBN ḤALDŪN, 'Abderraḥmān y AL-MAQQARĪ.

Se pueden entonces los acontecimientos analizados en tres:

Muṣḥaf ‘Uṭmān con los Meriníes

Muṣḥaf ‘Uṭmān perdido con los Portugueses

Muṣḥaf ‘Uṭmān perdido en el mar.

Muṣḥaf ‘Uṭmān con los Meriníes: esta mención acerca de los cuidados que prestaban los Meriníes a la copia de Muṣḥaf ‘Uṭmān eran extraordinarios, en línea con aquellos que distinguían a los Almohades. De los detalles hablaron tanto IBN MARZŪQ; IBN ḤALDŪN, 'Abderraḥmān y AL-MAQQARĪ.⁶²⁴ Sus cuidados y puestas en escena en las expediciones fueron relatados. Hablaron tanto de los viajes en los que llevaban este Corán (expediciones) como de los cuidados que le prestaba el sultán Abū al-Ḥasan. Asimismo, se mencionaron cómo recuperaron los Meriníes este manuscrito de manos de los Ziyánidas de Tlemcen y su traslado a Fez, cuando dijo el sultán Abū al-Ḥasan:⁶²⁵

وقال : « لو لم يحصل لنا من فتح هذه المدينة الا حصول هذا المصحف
الكریم تحت أيدينا » .

⁶²⁴ AL-NĀṢIRĪ, Aḥmad b. ḥālid (1835-1897) en su libro *Kitāb al-Istiṣā’ li aḥbār duwal al-mağrib al-aqsā* una extensa crónica acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Fez, de su pérdida a manos de los Portugueses, lo coge principalmente de AL-MAQQARĪ. AL-NĀṢIRĪ, *Kitāb al-Istiṣā’*, T3, p136-137.

⁶²⁵ IBN MARZŪQ, *Al-Musnad*, p.461

“fue gracias a la conquista de esta ciudad que tenemos en nuestro poder este noble Corán”.

Muṣḥaf ‘Uṭmān perdido con los portugueses: El 7 de muḥarram del año 741H/1340 D.C., el sultán Abū al-Ḥasan fue derrotado en la batalla de Tarifa por los portugueses que se apoderaron del campamento militar del sultán y cogieron un gran botín entre el cual estaba Muṣḥaf ‘Uṭmān. Fue un comerciante de la ciudad de Azemmour, de nombre Abū ‘Alī al-Ḥasan b. Gumā, quien fue encargado de recomprar el precioso volumen a los portugueses de parte del sultán de Fez, en 745/1344: Le costó 1.000 dinares de oro. Este suceso histórico lo relató IBN MARZŪQ y AL-MAQQARĪ.⁶²⁶

Muṣḥaf ‘Uṭmān perdido en el mar: En el año 1349 D.C. el sultán Abū al-Ḥasan fue derrotado cerca de Qairuán, huyó por mar en su flota para recuperar su reino arrebatado por su propia hijo Abū ‘Inān y naufragó por lo que con todas las pérdidas humanas y materiales está la famosa copia de Muṣḥaf ‘Uṭmān .⁶²⁷ Esta mención histórica la ofrecen IBN MARZŪQ; IBN ḤALDŪN, 'Abderraḥmān y AL-MAQQARĪ.⁶²⁸

- ➔ Es preciso señalar que mientras IBN ḤALDŪN 'Abderraḥmān sitúa el naufragio en el puerto de la ciudad de Bejaia,⁶²⁹ AL-MAQQARĪ lo sitúa en la costa de Dellys.⁶³⁰
- ➔ Según IBN MARZŪQ Muṣḥaf ‘Uṭmān siguió en casa del Sultán Abū al-Ḥasan y lo heredaban sus hijos,⁶³¹ lo que contradice lo que afirmaron IBN ḤALDŪN, 'Abderraḥmān y AL-MAQQARĪ sobre su pérdida en el mar durante el naufragio de la flota del propio Sultán Abū al-Ḥasan.
- ➔ En definitiva, hay varias suposiciones en cuanto al final de la copia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en el Magreb. Desde su pérdida por el sultán Abū al-Ḥasan en el mar engullido por las aguas del mar mediterráneo (según IBN ḤALDŪN, 'Abderraḥmān y AL-MAQQARĪ), hasta su continuidad a manos del sultán Abū ‘Inān,

⁶²⁶ AL-NĀṢIRĪ, Kitāb al-Istiqṣā', T3, pp.136-137

⁶²⁷ Para más detalles sobre este naufragio consultar IBN ḤALDŪN, Kitābu al-'ibār, t7, p376

⁶²⁸ AL-NĀṢIRĪ, Aḥmad b. ḥālid (1835-1897) en su libro *Kitāb al-Istiqṣā' li aḥbār duwal al-mağrib al-aqsā*, T3, p170-172, recoge también este suceso, principalmente de AL-MAQQARĪ.

⁶²⁹ Bajaia, ciudad a 226 km al Este de Argel.

⁶³⁰ Dellys, ciudad a 106 km al Este de Argel.

⁶³¹ IBN MARZŪQ, Al-Musnad, p.461

- ➔ Sin embargo, cabe mencionar que IBN AL-ḤĀĞ AL-NUMAYRĪ habló – basándose en un testimonio propio ocular- de los cuidados que prestaba el soberano Merinide Abū ‘Inān, hijo de Abū al-Ḥasan, a Muṣḥaf ‘Uṭmān durante el año 758H /1357 D.C., casi diez años después de su supuesta desaparición en el naufragio de la flota de Abū al-Ḥasan en el año 1349 D.C., lo que aviva las dudas acerca de la suerte de este manuscrito sagrado.
- ➔ Resalto también en este apartado la ambigüedad en las menciones de IBN ḤALDŪN, Abū Zayd ‘Abderrahmān cuando, por un aparte afirma que Muṣḥaf ‘Uṭmān estaba en manos de los Ziyánidas entre 1247 y 1337 D.C. y, por otra parte, aporta la mención de que este mismo Muṣḥaf ‘Uṭmān lo regaló en el año 692H/1293 D.C. el Sultán de Granada Ibn al-Aḥmar al Sultán Meriní Abū Ya‘qūb Yūsuf.

En cuanto a los 4 autores de inicio estudiados, véase BOUAYED, Mahmoud; AL SAYYID, Ṣaḥar; BENNISON, Amira K; BURESI, Pascal, se aprecia en el siguiente cuadro que, en cada uno de ellos, la lista de referencias no es completa, tal y como lo describo en la redacción de esta tesis.

CRONISTA	OBRA	AUTOR			
		BOUAYED, Mahmoud	AL-SAYYID, Ṣaḥar	BENNISON, Amira K	BURESI, Pascal
IBN AL-ḤĀĞ AL-NAMĪRĪ	Fayḍ al-‘Ubāb wa ifāḍat quḍāḥ al-Āḍā				
IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Muḥammad	Al-Musnad Assaḥiḥ alḥasan fi ma’āṭir	X	X	X	X
IBN ḤALDŪN, ‘Abderrahmān	Kitābu al-‘ibār wa Diwānu al-Mubtada	X		X	X
AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Aḥmad	Nafḥ al-Ṭib min ġusni al-Andalus al-ra	X	X	X	X

En este caso, destaco el cronista IBN AL-ḤĀĞ AL-NUMAYRĪ no mencionado por ninguno de los cuatro autores de inicio, y que las fuentes más utilizadas fueron IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ, Muḥammad y AL-MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ, Aḥmad.

6. Conclusiones:

Las conclusiones de esta tesis son numerosas y atañen tanto a la crítica de las fuentes antiguas que mencionaron la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb como al análisis del contenido de cada mención con un estudio comparativo con las fuentes de los otros cronistas de la Lista establecida de los 21 que aportaron crónicas, comentarios y detalles acerca de este manuscrito sagrado. Si bien es cierto que esta investigación no pretende descubrir si el manuscrito del Corán venerado por los soberanos, Emires, califas y pueblos de al-Ándalus y el Magreb fue una copia auténtica, una de aquellas cuatro que el Califa ‘Uṭmān envió a las urbes y, aún más, si se trata de aquella que se la quedó para su uso personal, muchos puntos indican en efecto contradicciones y ambigüedades que dejan dudas acerca de la atribución por parte de los cronistas medievales de este manuscrito al Califa ‘Uṭmān. Por otro lado, y esta investigación lo confirma ampliamente en el análisis de las fuentes, que sea auténtica o no, esta copia del Corán más famosa del Islam fue indudablemente un símbolo de poder y un instrumento de legitimización por parte de los soberanos y reyes de al-Ándalus y el Magreb y, al mismo tiempo, una reliquia venerada y adorada por los pueblos de las dos orillas.

Non obstante, en general la compilación y la citación en los textos medievales tenía sus características propias: la falsa atribución a una autoridad anterior fue una práctica corriente y la falsa autoría de un texto aunque lleve el nombre del autor era frecuentemente utilizada por los cronistas medievales. De esta manera, los cronistas no dudaban en modificar los textos de referencia. Por ello, es necesario exponer ahora estas premisas al abordar las conclusiones finales de esta tesis acerca de las fuentes que emitieron o transmitieron las menciones acerca de la presencia de este manuscrito sagrado en al-Ándalus y el Magreb.

El interés por Muṣḥaf ‘Uṭmān en Occidente fue prácticamente simultáneo a Oriente. En efecto, en el año 1099 D.C., durante el periodo en que el principado de Damasco era dirigido por los príncipes de la dinastía Búrida, un Corán atribuido a ‘Uṭmān era transportado hasta la mezquita de los Omeyas en Damasco, desde Tiberiades o Ma‘arrat al-Nu‘mān. Luego, y después de haber sido venerado durante ocho siglos en Damasco, este corán fue transportado a finales del siglo XIX a Estambul por las autoridades otomanas. Al parecer, el Muṣḥaf conservado hoy en día en el museo Topkapi, en la sala de las reliquias sería este mismo Corán. Se expone este comentario al principio de las conclusiones de esta tesis para recoger el hecho de que muchos historiadores, investigadores y científicos refutan la vinculación del Corán de Córdoba y del Magreb a

Muṣḥaf ‘Uṭmān. Adicionalmente, eminencias contemporáneas tales como Pascal BURESI y E. LANDAU-TASSERON afirman que antes de estar entre los Almohades, el Corán de Córdoba no tenía un culto tan importante y no representaba una verdadera reliquia para los pueblos y los soberanos por lo que argumentan que pocos historiadores de la Edad Media relacionan explícitamente el Corán de Córdoba con Muṣḥaf ‘Uṭmān y, añaden, que el *isnād*, la cadena de transmisión, suele ser relativamente pobre. Esta afirmación me ha llevado a pensar que cabe la posibilidad de que los Muṣḥafs utilizados tanto en Córdoba como en el Magreb fueron meros manuscritos “escritos” por copistas con el fin de utilizarlos como instrumentos de legitimización y cohesión social.

Antes de sopesar la solidez de esta hipótesis, paso a exponer a continuación las conclusiones del estudio y análisis de las menciones en las crónicas musulmanas acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb, en una serie de puntos donde pretendo resumir la parte de “Crítica y conclusiones” incluida al final de cada capítulo de un periodo de tiempo analizado.

El primer punto que quiero destacar es relativo al análisis de las fuentes de los cronistas que mencionaron la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en la Córdoba de los Omeyas y que lleva a concluir que, en este largo periodo de dos siglos y medio, este manuscrito fue más venerado y de aspecto protector que un instrumento político y de cohesión social. De allí que entre los objetos que dieron esplendor a la Córdoba Omeya, el eco de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en esta tierra se plasmó en numerosas crónicas de la Edad Media. Durante este tiempo – y antes de desmembrarse el Califato en los pequeños Reinos Taifas-, se destaca en las menciones de los cronistas la exhibición y la utilización del manuscrito sagrado como talismán protector del pueblo de Córdoba y de sus soberanos, exhibido tanto en los actos religiosos y litúrgicos, que tenían lugar en la *Mezquita Mayor* de Córdoba, como en las campañas militares. De ahí que los detalles de una sonada derrota militar en Simancas en el año 939 D.C., su traslado a casa de al-Ḥarrāz durante la ampliación de la Mezquita, así como las condiciones de su transporte desde Córdoba a Marrakech, son menciones reportadas de manera original por los cronistas *emisores* o reiterada por los cronistas *transmisores*, y que resaltan el uso de esta reliquia como talismán y símbolo de poder en al-Ándalus. El pueblo de Córdoba se identificaba con esta reliquia y esta le pertenecía, al contrario del Magreb, tiempo más tarde, donde esta misma reliquia era propiedad exclusiva del soberano que la utilizaba en demostraciones y exhibiciones de fuerza y de poder, en beneficio propio. En esta línea, y

tras analizar todas las fuentes consultadas, puedo confirmar que la utilización de esta reliquia en la Córdoba omeya fue más por su aspecto protector y de cohesión social que como símbolo de poder y autoridad.⁶³² Prueba de ello es que se utilizaba como reliquia para hacer juramentos solemnes,⁶³³ que su pérdida en la batalla de Simancas tuvo más un efecto psicológico que estratégico-militar,⁶³⁴ que su puesta en escena en las noches de Ramadán fue legendaria y traspasó las fronteras de la península ibérica,⁶³⁵ que la importancia de su traslado a casa de Yahyā b. al-Ḥarrāz cuando la ampliación de la Mezquita Mayor de Córdoba fue un acontecimiento recogido por varios cronistas,⁶³⁶ y que su marcha, ciertamente forzada, desde Córdoba rumbo a Marrakech fue vivida por el pueblo de la ciudad de al-Ándalus como una verdadera tragedia.⁶³⁷ Muṣḥaf ‘Uṭmān era el Libro del pueblo y lo custodiaba el soberano, al contrario del Magreb donde, tanto en Marrakech como en Tlemcen y Fez, era estrictamente el Libro del soberano. Puede que en Córdoba los soberanos quisieron utilizarlo también como instrumento de legitimidad de su dinastía Omeya de Occidente frente a los Abasíes de Oriente, lo cierto es que se usaba mucho más como Talismán en las expediciones militares y como instrumento de cohesión social y religiosa – se exhibía en los actos religiosos, litúrgicos y en las fiestas durante el mes de Ramadán- que como símbolo de poder. Sin embargo, el desastre de la campaña de Simancas puso de manifiesto su debilidad como arma de batalla divina.

En cuanto a los cronistas de al-Ándalus, el más destacable de aquel periodo fue sin lugar a duda IBN ḤAYYĀN quien, según sus escritos, se basa principalmente en AL-RĀZĪ. Sus menciones y crónicas acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba alimentaron en efecto a todos los cronistas posteriores que se dedicaron o bien a transmitir las menciones integralmente o bien a reproducirlas utilizando su propio estilo. Aunque la autenticidad de este manuscrito sagrado como la verdadera copia de Muṣḥaf ‘Uṭmān es difícilmente probable y puede que haya sido falsamente atribuido al tercer Califa por los Omeyas con el fin de afirmar su legitimidad frente a los Abasies, lo cierto es que hubo en aquella época un consenso entre todo el pueblo de al-Ándalus y sus soberanos de que la copia de Córdoba se atribuía al Califa ‘Uṭmān.

⁶³² Ver la mención en esta tesis de AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, t1, p.563

⁶³³ Ver la mención en esta tesis de IBN AL-QŪṬIYYA, *Tārīḥ*, p.91

⁶³⁴ Ver la mención en esta tesis de IBN ḤAYYĀN, *al-Muqtabis* V, p.436 y p.475-476

⁶³⁵ Ver la mención en esta tesis de AL-IDRĪSĪ, *Kitāb Nuzhat*, *Clima* 4,1, p.577-578

⁶³⁶ Ver la mención en esta tesis de AL-MARRAKUŠĪ, *Al-Ḍayl*, p.341-342 y IBN MARZŪQ, *Al-Musnad*, p.456

⁶³⁷ Ver la mención en esta tesis de AL-MARRAKUŠĪ, *Al-Ḍayl*, p.342 y IBN MARZŪQ, *Al-Musnad*, p.462

Se puede afirmar en este punto la evidencia de que las fuentes antiguas se preocuparon mucho más de acumular las señales de santidad por la multiplicación de las referencias (personales, históricas, político-religiosas, sangre en las páginas) que de la coherencia del conjunto. Por otro lado, y dada la posibilidad de encontrar al mismo tiempo Muṣḥaf ‘Uṭmān en Medina, la Meca o Damasco indica que estas posibilidades fomentadas por el mito son reportadas por varios cronistas que luego se amparan en el saber de Alá.

Adicionalmente, y basándome en IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī⁶³⁸ y en IBN ḤALDŪN, ‘Abderrahmān,⁶³⁹ se puede sostener que sería muy difícil confirmar que la copia que llegó al-Ándalus y el Magreb fue una de las cuatro copias que ordenara escribir el Califa ‘Uṭmān, y esto por el simple motivo que no se ha encontrado ninguna descripción explícita del Muṣḥaf que pudiera aceptar o descartar dicha copia como al-Muṣḥaf al-Imām.

Sin embargo, y más allá de si la copia andalusí perteneció a la época del Califa ‘Uṭmān o no, afirmo por mi lado que lo que es verdaderamente interesante es que Emires, Califas y pueblos enteros consideraron esta copia como una de las copias que escribió el comité del cuarteto bajo ‘Uṭmān y nadie dudó jamás de su autenticidad.

Cabe mencionar también que, aunque los cronistas atribuyen el manuscrito de Córdoba al Califa ‘Uṭmān, las menciones empiezan con el Califa de Córdoba Abderrahmān III, en el siglo X, lo que aviva las dudas acerca de la autenticidad de esta copia. Tal y como lo detallo en el párrafo “Crítica y conclusiones” de esta parte de la Córdoba Omeya, y dada la improbabilidad de que haya llegado el manuscrito desde Damasco - La única mención acerca de esta posibilidad de que la hermana del emir Abderrahmān se lo haya enviado desde Damasco la expone IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī quien vivió en el siglo XIII.⁶⁴⁰ De esta manera, una de las hipótesis que apporto es abordar la posibilidad de que este manuscrito del Corán fuese escrito por copistas cordobeses, artistas de enorme notoriedad en aquella época- ya que había en aquella ciudad todo un arte extendido de escritura de los libros del Corán.

En cuanto a las fuentes analizadas, muchos historiadores contemporáneos se limitan a las menciones de AL-IDRĪSĪ, IBN BAŠKUWĀL y IBN MARZŪQ sin embargo en este trabajo he aportado una colecta mucho más exhaustiva partiendo del primer eslabón de la cadena de transmisión que es AL-RĀZĪ y recorriendo las menciones de cronistas

⁶³⁸ IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Ḍayl, t1, p.348-349

⁶³⁹ IBN ḤALDŪN, Kitābu al-‘ibār, t7, pp.110-111.

⁶⁴⁰ IBN ‘ABD AL-MALIK, Al-Ḍayl, t1, p166

emisores y transmisores, prácticamente todos basados en el libro *al-Muqtabis* de IBN ḤAYYĀN e incluyendo una mención exclusiva de IBN AL-QŪTIYYA que, lo he recalcado varias veces, no ha aportado ningún autor contemporáneo e ningún estudio anterior que yo haya consultado para la elaboración de esta tesis.

El segundo punto es relativo a la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en la Córdoba de los Reinos Taifas. Durante los más de cincuenta años de este periodo, no he encontrado mención alguna de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus, salvo la de IBN ḤALDŪN, ‘Abderrahmān, una reflexión propia y tardía y que parece basarse en ninguna fuente histórica. La he aportado en esta tesis por ser exclusiva –ya que ninguna fuente contemporánea consultada para esta tesis la menciona- y por haber sido mencionada por el gran sociólogo e historiador IBN ḤALDŪN.

El tercer punto trata de la presencia de esta reliquia en la Córdoba de los Almorávides, durante el periodo de setenta años de su presencia en estas tierras y, al igual que sucede en la época de los Reinos Taifas, hay una clara ausencia de menciones de cronistas acerca de esta reliquia. La única mención, aunque tardía, es la del historiador IBN AL-ḤAṬĪB quien vivió en el siglo XIV, hecho que confirma la escasez de las referencias en este periodo pero esto no implica una caída en la veneración sino que siguió al-Muṣḥaf al-Imām como una reliquia y un talismán sagrado para el pueblo de Córdoba. También esta mención de IBN AL-ḤAṬĪB no la aporta ninguno de los cuatro autores analizados para la elaboración de esta tesis.

El cuarto punto es relativo a la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Marrakech de los Almohades, en el periodo entre el traslado de este manuscrito desde Córdoba a la capital de los Almohades en el año 1157 D.C. hasta su pérdida en Tlemcen en el año 1247 D.C. En este punto, se hace patente un resurgir de las menciones acerca de este manuscrito y, en cuanto a las fuentes históricas, es como una vuelta a la vida de este Libro que permaneció en la oscuridad durante el periodo de los Reinos Taifas y la época de los Almorávides. En efecto, la batería de cronistas citados refleja el gran interés de las fuentes antiguas por este manuscrito que coincide con su utilización por los Almohades como instrumento político y de cohesión social. El desplazamiento continuo del soberano y su ejército siempre en compañía de este manuscrito, sea en campañas y expediciones de paz como de guerra, refuerza el uso de un ritual itinerante de esta

reliquia – Muṣḥaf ‘Uṭmān fue mucho más viajero en la época Almohade que durante los Omeyas de al-Ándalus- que jugaba un gran papel político-religioso, siempre a manos de las dinastías reinantes. Cronistas de la talla de IBN ṬUFAYL; IBN SĀḤIB AL-SALĀT; ‘ABD AL-WĀḤID; IBN SA‘ĪD al-Maġribī; IBN ‘ABD AL-MALIK; IBN RUŠAYD; IBN AL-ḤAṬĪB; IBN MARZŪQ; IBN ḤALDŪN, ‘Abderrahmān; ANÓNIMO (al-Ḥulal); AL-MAQQARĪ, todos mencionaron, a veces con mucho detalle y una impecable precisión, la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en la tierra almohade. Como ya he mencionado anteriormente, el mito magrebí del Corán de ‘Uṭmān generó un enorme interés por parte de la dinastía Almohade quien no sólo instauró un culto popular alrededor de esta reliquia sino que la utilizó como instrumento de legitimización de su poder califal.

También es interesante recuperar en este periodo de presencia en el Magreb la posibilidad –mencionada anteriormente en el periodo de al-Ándalus- de la “invención” Almohade del Corán atribuido a ‘Uṭmān y la creación del mito magrebí del Corán de ‘Uṭmān, una especie de *Grial* para asentar la legitimidad del poder almohade. Seguramente, y con el fin de impresionar a sus pueblos, sus aliados y hasta a sus enemigos, los soberanos almohades decidieron entonces decorar el Muṣḥaf de manera mucho más ostentativa que en siglos anteriores: Estaba dotado de un extraordinario y complejo mobiliario mecánico (cofre, caja) y de una ornamentación lujosa que abarcaba incrustaciones de piedras preciosas, una encuadernación de cuero, telas preciosas de seda y brocado. Asimismo, le acompañaba siempre “otra reliquia”, el Corán de Ibn Tumart, que contaba también con toda la atención y veneración de los Almohades.⁶⁴¹

De esta manera, la revelación se vuelve al centro y el origen de un poder profético quien reorganiza el espacio y la historia a su alrededor, con el Califa almohade al centro del universo islámico. Ya no es como en el siglo X, cuando los Omeyas o la ciudad de Córdoba eran el punto de focalización de la sociedad, de los ejércitos y de toda legitimidad, en el Occidente musulmán el foco se volvió ‘Abd al-Mūmin, primer sucesor de Muḥammad b. ‘Abdallah, Maḥdī impecable del Islam (*ma’sūm*), luego sus sucesores.

En este periodo, las fuentes son numerosas, tal y como se analizó en esta tesis, entre cronistas emisores y receptores, pero casi todos remontan a la *Qaṣīda* de IBN ṬUFAYL que nos transmitió AL-MAQQARĪ al-Tilimsānī.

⁶⁴¹ Ver Crítica y conclusiones de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Marrakech de los Almohades.

En el quinto punto, relativo a la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Tlemcen, desde 1247 D.C. hasta 1337 D.C., los Ziyánidas, al apoderarse de este manuscrito, lo decoraron con las joyas más sublimes y siguieron la tradición almohade de sacar este manuscrito sagrado para leer en él las azoras del Corán en los actos religiosos y litúrgicos. Esta copia que se volvió también sagrada para la dinastía de los Ziyánidas, fue ubicada en el palacio de *al-Maṣuar* donde fue más una verdadera reliquia sedentaria de poder que simbolizaba la “*baraca*” divina. Cuando a veces el soberano la sacaba en sus expediciones, gozaba de la atención más exquisita y de un derroche de fasto y ostentación al igual que tenía con los Almohades. Destacan por sus menciones los hermanos IBN ḤALDŪN cuando los otros cronistas remontan todos durante este periodo hasta IBN ‘ABD AL-MALIK, al-Marrakuṣī, aunque o bien transmitieron íntegramente la cita o bien la modificaron adaptándola a su estilo.

El sexto y último punto trata de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Fez a manos de los Meriníes, desde 1337 D.C. hasta su pérdida en Tarifa en 1340 D.C. y su posterior recuperación, así como su desaparición definitiva en el año 1349 D.C., hundido en las profundidades del mar al mismo tiempo que desaparecía el eco de su leyenda. Los cronistas referencia en este periodo que fueron IBN AL-ḤĀĠ AL-NUMAYRĪ; IBN MARZŪQ; IBN ḤALDŪN, ‘Abderrahmān y AL-MAQQARĪ dieron muchos detalles de esta presencia “accidentada” de Muṣḥaf ‘Uṭmān a manos de los Meriníes con muchas tribulaciones históricas.

Sin embargo, y tras hacer un análisis crítico de las menciones de los cronistas estudiados puedo afirmar que no es tan importante demostrar la autenticidad del Corán de al-Ándalus y del Magreb y su atribución al Califa ‘Uṭmān como el papel que jugó como una reliquia y símbolo de identidad del pueblo y de su soberano.

Este manuscrito del Corán, del que se afirma que es una de las cuatro copias originales del Libro sagrado - la más famosa de ellas por haber sido la copia del propio Califa ‘Uṭmān y la que estaba leyendo cuando fue asesinado-, fue primero “venerada” bajo los Omeyas en Damasco, el pueblo y los soberanos viendo en ella un aspecto “protector”, una especie de “talismán”. Pasó luego a las manos de Abderrahmān I, el Príncipe “emigrado”, quien se estableció en Córdoba y donde este Libro permaneció durante cuatro siglos, entre los tiempos de la Córdoba omeya, el de los Reinos Taifa y el de los

Almorávides. Muṣḥaf ‘Uṭmān tuvo en la capital de al-Ándalus una gran influencia social, religiosa y geopolítica única en su género. Lo vistieron con los ornamentos más fabulosos, con una ropa de un cuero de lo más exquisito, incrustada de rubíes y esmeraldas y los cuidados y la puesta en escena de los que gozaba sobrepasaron las fronteras de al-Ándalus.

El Libro más “sagrado” del Corán fue utilizado por los soberanos omeyas de al-Ándalus como “instrumento político” e “instrumento de cohesión social”. Se sacaba de la Mezquita Mayor de Córdoba para el rezo de todos los viernes así como en el vigésimo-séptimo día del Ramadán, *Leilat al-Qadr*, para recitar con él azoras del Coran. Por otro lado, los eventos y actos litúrgicos alrededor de este Libro del Corán fueron de una enorme fastuosidad. Los soberanos lo utilizaban para traerle la “*baraca*” (La suerte) en sus expediciones en tiempos de paz así como en tiempos de guerra. Era el “paladium” de los Califas, de los Emires y del pueblo. Sin embargo, esta reliquia era del pueblo y para el pueblo de Córdoba. La custodiaba el soberano, cierto, pero pertenecía antes a la identidad cordobesa que al linaje reinante. Al margen de la aventura extraordinaria y épica que tuvo esta “reliquia sagrada” en las tierras de al-Ándalus, fue enormemente “codiciada” por los soberanos, “guardada” y “protegida” con muchos “celos”. Muṣḥaf ‘Uṭmān representaba sin lugar a duda más que un “símbolo” que los soberanos se encargaban de que sus sucesores lo “hereden”, pues era un impresionante “símbolo de poder”, siempre con el pueblo de Córdoba como dueño legítimo de esta seña de identidad. Su posesión daba gloria y reconocimiento y su pérdida traía pena y desgracia. Cuando más tarde, esta reliquia sagrada pasó a las manos de los Almohades y luego de los Meriníes y los Ziyánidas, los soberanos continuaban ambicionando su posesión en su deseo de “emancipación” y “legitimidad”. Su objetivo era instaurar “cultos populares” tanto para “reconciliarse” con los habitantes de su ciudad como para reforzar el “sentimiento de singularidad” que tenía la población de sí misma. Sin embargo, ya en esta etapa el único y exclusivo dueño del manuscrito sagrado era el propio soberano, y no se aporta ninguna mención histórica sobre señales de identidad de los pueblos del Magreb hacia esta reliquia. Lo que sí encontramos son detalles de codicia y un afán obsesivo de los soberanos magrebíes en apoderarse de esta reliquia que llevaba consigo la *baraca*.

Con esta singularidad del manuscrito de Muṣḥaf ‘Uṭmān, es inevitable encontrar una similitud sorprendente con la “*búsqueda del Grial*” de los Cristianos y que he confirmado en las numerables referencias a este copia en las fuentes antiguas.

Tal y como se vio en la parte dedicada a Muṣḥaf ‘Uṭmān en Fez de los Meriníes y la posterior desaparición perenne de esta reliquia, las versiones acerca de la suerte de este manuscrito son varias, desde su pérdida en las aguas del mar durante una tormenta en la costa de Dellys hasta su uso a manos de Abū ‘Inān, años después de su supuesta desaparición en la tormenta cuando estaba a manos de Abū al-Ḥasan.

Sin embargo, lo que me parece verdaderamente interesante, y tras analizar las menciones de los cronistas estudiados, es la posibilidad de contemplar la idea de que el Muṣḥaf presente en tierras de al-Ándalus y del Magreb pudiera haber sido una “invención” de los soberanos reinantes de una copia suya propia con fines político-religiosos y como instrumento de cohesión social. Esta teoría mía es puramente especulativa, y pretende levantar una posibilidad que, estoy seguro, varios cronistas e historiadores de la Edad Media se alinearían con ella ya que liberaría esta reliquia de la leyenda de su “origen santo”, ambiguo y poco sostenible, para fortalecer así el vínculo que tuvieron los pueblos de Córdoba, de Marrakech, de Tlemcen y de Fez con el Libro de Alá y la fé en su bendición divina. Por ello, lo más destacable al recorrer los casi seis siglos de menciones de cronistas acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb no es reforzar la “autenticidad” de esta reliquia sino que Emires, Califas, dinastías, pueblos y generaciones enteras consideraron esta copia como una de las copias que escribió el comité del cuarteto bajo ‘Uṭmān, se identificaron con ella, la protegieron y buscaron su bendición, pero nadie, en ninguna de las dos orillas dudó jamás de su autenticidad.

Al detallar las referencias antiguas que usaron los cuatro autores base analizados en esta investigación, BENNISON, Amira K.; BOUAYED, Mahmoud Agha; BURESI, Pascal y AL-SAYYID, Ṣaḥar ‘Abd al-‘Azīz Sālim, en cada uno de los periodos de tiempo estudiados, se ha observado de manera precisa y argumentada que su lista de referencias no es completa, al contrario de la lista de los 21 cronistas que he delimitado y utilizado en esta tesis y que, según mi investigación, es a la vez exhaustiva y ampliamente representativa de las diferentes cadenas de transmisión que construyeron el árbol genealógico de los cronistas medievales que trataron la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb.

En cuanto a las conclusiones acerca de las propias fuentes de la Lista de los 21 cronistas medievales, es preciso confirmar, a la vista de los resultados, que la delimitación de los cronistas fuente fue acertada ya que entre los cronistas originales y aquellos cronistas transmisores, importantes y reconocidos, no he encontrado otros autores que pudieran

aportar nuevas menciones acerca de la presencia de Muṣḥaf ‘Uṭmān en al-Ándalus y el Magreb sin basarse en alguno de los 21 cronistas de la Lista.

Con todo ello, pienso que con la exposición de esta tesis se ha probado la hipótesis propuesta, aquella de que mediante el estudio de las fuentes de los cronistas árabes, e independientemente de la autenticidad o invención de la atribución del Corán de Córdoba, de Marrakech, de Tlemcen y de Fez al Califa ‘Uṭmān, el mito de esta reliquia venerada por los soberanos y pueblos de al-Ándalus y del Magreb se usó ciertamente como instrumento de legitimización y de cohesión social pero también se buscó a través de su carácter sacro la influencia de su *baraca* divina.

Finalmente, considero que sería fundamental y de suma importancia estar pendiente de los estudios e investigaciones futuras acerca de las fuentes de los cronistas utilizados en esta tesis con el fin de echar más luz sobre la presencia del manuscrito más famoso del Islam en tierras de al-Ándalus y el Magreb: Muṣḥaf ‘Uṭmān.

7. Bibliografía

7.1 Fuentes antiguas

- **ABD AL-WĀḤID al-Marrakušī, b. ‘Alī al-Tamīmī**, *Al-Mu‘ğib fī talḥiṣ aḥbār al-Mağrib*, texto establecido y anotado por Muḥammad Zinhum, Dār al-Farḥānī lī al-nachr wa attawzī‘, El Cairo, 1994

- **ABŪ ŠĀMA al-Maqdisī, Shihāb al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. ‘Uṭmān b. Abī Bakr b. Ibrāhīm b. Muḥammad**, *Al-Muršid al-wağīz ilā ‘ulūm tata‘allaq bil-kitāb al-‘azīz*, Dār al-ktub al-‘ilmiyya, Beirut, 2003

- **ABŪ ‘UBAYD al-Harawī, al-Qāsim b. Sallām**, *Faṣā’il al-Qur’ān*, editado y comentado por Marwān al-‘Atiyya, Muḥsin Ḥurāba y Wafā’ Taqiyy al-Dīn, Dār Ibn Kaṭīr, Beirut-Damasco, 2010

- **ANÓNIMO**, *Ḍikr bilād al-Āndalus*, editado y traducido por Luis Molina, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Miguel Asín, Madrid, 1983

- **ANÓNIMO**, *Aḥbār mağmū‘a fī fath al-Āndalus wa ḍikr umarāuhā wa al-ḥurūb al-wāqi‘a baynahum*, Rivadeneyra, Madrid, 1867

- **ANÓNIMO**, *al-Ḥulal al-mawšīyya fī ḍikr al-Aḥbār al-Marrakašiyya*, Editado por el doctor Suhayl Zakkār y ‘Abdelkader Zmāma, Dār al-rišād al-Ḥadīṭa, primera edición, Casablanca, 1979

- **ANÓNIMO**, *al-Ḥulal al-mawšīyya fī ḍikr al-Aḥbār al-Marrakašiyya*, - versión español: *Crónica árabe de las dinastías Almorávide Almohade y Benimerín* (traducción española), Tomo I, Editado por Amrosio Huici Miranda, Editora Marroquí, Tetuán, 1952

- **AL-BĀQILĀNĪ, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ṭayyib**, *I’jāz al-Qur’ān*, Dār al-Ma‘ārif, El Cairo, 1997

- **AL-BUHĀRĪ**, Abū ‘Abdallāh b. Abī al-Ḥasan Muḥammad b. Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. al-Muğīra b. Bardizbah al-Ġu‘fī, *L’authentique tradition musulmane*, Sindbad-Actes-Sud, Paris, 1991

- **AL-DĀNĪ**, ‘Uṭmān b. Sa‘īd b. ‘Uṭmān b. Sa‘īd b. ‘Amrū, *Al-Muqni‘ fī ma‘rifati marsūm maṣāḥif ahli al-amsār*, editado por Nora bint Ḥasan bnu Fahd al-Ḥumayyid, Dār al-Tadmuriyya, Riad, 2010

- **AL-DĀNĪ**, ‘Uṭmān b. Sa‘īd b. ‘Uṭmān b. Sa‘īd b. ‘Amrū, *al-Taysīr fī al-qirā’āt as-sab‘*, Ed pretzl, Estambul, 1920

- **AL-HAMDĀNĪ**, Abū Muḥammad al-Ḥasan, *Al-Iklīl*, Vol 1,2,8,10, Maṭba‘at al-sunna al-Muḥammadiyya, El Cairo, 1963

- **AL-ḤUŠANĪ**, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Ḥārīt, *Kitāb al-Qudāt bi-Qurṭuba*, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1914

- **IBN ‘ABD AL-MALIK al-Marrākuṣī**, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad al-Anṣārī al-Awsiyyu, *Al-Dayl wa al-Takmila likitābī al-Mawsūli wa al-Ṣila (primer viaje)*, tomos 1-6, Editado por los doctores ‘Abbās, Ben Šrīfa y Ra‘wār, 1ª edición, Dār al-Ġarab al-Islāmī, Túnez, 2012

- **IBN ABĪ DĀWUD al-Sağastānī**, Abū Bakr ‘Abdallāh Sulaymān b. al-Aš‘aṭ, *Kitāb al-Maṣāḥif*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beirut, 2011

- **IBN BADRŪN**, ‘Abd-al-Malik b. ‘Abdallāh, *Qasīdat Ibn ‘Abdūn*, S. et J Luchtmans, Leyde, 1846

- **IBN BAŠKUWĀL**, Abū al-Qāsim Ḥalaf b. ‘Abd al-Malik b. Mas‘ūd b. Mūsā, *Kitāb al-ṣila fī ta’rīkh a’immat al-Āndalus*, tomos 1 y 2, editado, texto establecido y anotado por Bashar ‘Awad Ma‘rouf, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1ª edición, Túnez, 2010

- **IBN BAṬṬŪṬA al-Tanġī**, Šams al-dīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Luwātī, *A través del Islam (Rihla)*, Alianza Universidad, Madrid, 1997

- **IBN BAṬṬŪṬA al-Tanġī, Šams al-dīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Luwātī, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa: Tuḥfat al-Nuẓẓār fī Ġarā’ib al-Amṣār wa ‘aġā’ib al-Asfār*, tomos 1 y 2, texto establecido y anotado por Al-Šayḥ Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im al-‘Aryān, Dār Iḥyā’ al-‘Ulūm, Beirut, 1987**

- **IBN AL-FARĀḌĪ, ‘Abdallāh b. Muḥammad b. Yūsuf al-Azdī al-Ḥāfiẓ Abū al-walīd, *Tārīḥ ‘ulamā’ al-Āndalus*, editado con una introducción crítica de Baššār ‘Awad Ma‘rūf, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Túnez, 2008**

- **IBN AL-ĠAWZĪ, ‘Abderraḥmān b. Alī b. Muḥammad, Abū Faraġ, *Al-Muntaẓam fī Tārīḥ al-Mulūk wa al-Umam*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Líbano, 1992**

- **IBN ĠUBAYR, Abū al-Ḥusayn Muḥammad, b. Aḥmad, *Riḥla* (The Travels of Ibn Jubayr, William Wright), tercera edición, E.J.Brill, London, 1907**

- **IBN AL-ḤĀĠ al-Numayrī, Ibrāhīm ibn ‘Abd Allāh, Ibrāhīm ibn ‘Abd Allāh, *Fayḍ al-‘Ubāb wa ifādat quḍāḥ al-Ādāb*, edición y comentarios de Muḥammad Ibn Šaqrūn, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Rabat, 1990**

- **IBN ḤAĠAR al-Asqalānī, Šihāb eddīn Aḥmad b. ‘Alī b. Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Alī b. Aḥmad, *Al-durar al-kāmina fī a’yān al-mi’at al-tāmina*; Dāi’rat al-ma‘ārif, al-‘uṭmāniyya, Haydarabad, 1930**

- **IBN ḤALDŪN, Yaḥyā Abū Zakariyyā b. Abī Bakr Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ḥasan, *Buġyat al-ruwwād fī ḍikr al-mulūk min Benī ‘Abdelwād*, tomos 1 y 2, traducido y anotado por Alfred Bel, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, Argel, 1903**

- **IBN ḤALDŪN, ‘Abderraḥmān Abū Zayd b. Muḥammad al-Ḥaḍramī, *Kitābu al-‘ibār wa Dīwānu al-Mubtada’ wa l-ḥabar fī tārīḥ al-‘Arab wa-l barbar*, texto establecido y anotado por Ḥalīl Šaḥāda, Vol 1-7, Dār al-Fikr, Beirut, 2001**

- **IBN ḤALDŪN**, ‘Abderrahmān Abū Zayd b. Muḥammad al-Ḥaḍramī, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, texto establecido y anotado por Slane, Vol 1-4, Imprimerie du Gouvernement, Alger, 1856

- **IBN AL-ḤAṬĪB**, Lisān al-dīn Muḥammad Abū ‘Abdallah, *al-Iḥāṭa fī aḥbār ġarnāṭa*, vol 1-4, 2ª edición, Editado y anotado por Būziyyān al-Derrāġī, Al ṭibā‘a al-misriyya, El Cairo, 1973

- **IBN ḤAYYĀN**, Abū Marwān Ḥayyān Ibn Ḥalaf, *al-Muqtabis min anbā’ahl al-Ándalus*, tomo II, Editado y anotado por el profesor Maḥmūd ‘Alī Mekkī, Dar El Kitāb al-‘arabī, Beirut, 1973

- **IBN ḤAYYĀN**, Abū Marwān Ḥayyān Ibn Ḥalaf, *al-Muqtabis*, tomo V, editado por Pedro Chalmeta, El Ma‘had al-Isbānī el-‘Arabī li-attaqāfa, Facultad de Literatura de Rabat, Madrid, 1979

- **IBN ḤAYYĀN**, Abū Marwān Ḥayyān Ibn Ḥalaf, *Crónica del Califa ‘Abderrahmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942*, (al-Muqtabis tomo V), traducción, notas e índices por Maria Jesús Viguera y Federico Corriente, Anubar Ediciones, Zaragoza, 1981.

- **IBN HIŠĀM**, Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik, *Sīrat al-Nabiyy*, Tomos 1-5, Dār al-Šaḥāba li-tturāt bi-Ṭanṭā, Alejandría, 1990

- **IBN ‘IDĀRĪ al-Marrākušī**, Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Bayān al-Muġrib fī Iḥtišār Aḥbār Mulūk al-Ándalus wa al-Maġrib*, tomos 1-4, editado y texto establecido y anotado por Bašār ‘Awād Ma‘rūf y Maḥmūd Bašār ‘Awād, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Primera edición, Túnez, 2013

- **IBN ISHĀQ**, Muḥammad b. Yasār b. Ḥiyār Abū Bakr al-Qaršī al-Madanī al-Maṭlabī, *Al-sīra al-nabawiyya*, tomos 1-2, elaborado, comentado y editado por Aḥmad farīd al-mazīdī, 1ª edición, Dār al kutub al ‘ilmiyya, Beirut, 2004

- **IBN ISHĀQ, Muḥammad b. Yasār b. Ḥiyār Abū Bakr al-Qarṣī al-Madanī al-Maṭlabī**, *The Life of Muḥammad (Sīrat Rasūl Allāh)*, Oxford University Press, Oxford, 2004

- **IBN AL-KARDABŪS, Abū Marwān ‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. al-Qāsim**, *Historia de al-Āndalus (estudio, traducción y notas de Felipe Maíllo Salgado)*, AKAL, Madrid, 1993.

- **IBN KAṬĪR, Abī al-Fadā’ ‘Imād al-Dīn Ismā‘īl Bnu ‘Amr**, *Faḍāi’l el Qur’ān*, Maktabat Ibn Taymiyya, El Cairo, 1995

- **IBN MARZŪQ al-Akbar al-Tilimsānī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad**, *Al-Musnad Assaḥīḥ alḥasan fī ma’āṭir wa maḥāsin mawlāna Abī al-Ḥasan*, texto establecido y anotado por Maria Jesús Viguera, Al-Šarika al-wataniyya li an-našr wa attazī‘ (SNED), Argel, 1981

- **IBN AL-NADĪM, Abū al-Faraġ Muḥammad b. Ishāq**, *Al-Fihrist*, Primera edición, Dar al-Ma‘rifa, 1994

- **IBN QURAYB AL-AṢMA‘Ī, ‘Abd al-Malik**, *Tārīḥ al-‘arab qabla al-Islām*, Editado por Muḥammad Ḥasan āl-Yāsīn 2ª edición, al-Furāt li al-našr wa al-tawzī‘, Beirut, 2009

- **IBN AL-QŪṬIYYA, Muḥammad b. ‘Umar b. ‘Abdal‘azīz b. Ibrāhīm b. ‘Īsā b. Mazāhim**, *Tārīḥ iftitāḥ al-Āndalus*, Editado por Ibrāhīm al-Abyārī, 2ª edición, Dār al-Kitāb al-Misrī, El Cairo, 1989

- **IBN RUŠAYD al-Sabtī, Abū ‘Abdallah Muḥammad b. ‘Umar**, *Al-riḥla al-mawsūma bi-mil’ al-‘ayba bimā ġumi’a biṭūli al-ġayba fī al-wiġhati al-waġḥati ilā al-ḥaramayn Makka wa Ṭība*, tomos 2,3,5,6,7, Editado por al- Šayḥ el doctor Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Ḥūġa, 1ª edición, Dār al- Ġarb al-Islāmī, Beirut, 1988

- **IBN ŠABBA al-Bašrī, Abū Zayd ‘Umar al-Namīrī**, *Tārīḥ Al-Madīnat al-Munawwara*, vol 1-2, Dar al-al-Kutub al-‘ilmiyya, Beyrout, 1990

- **IBN SĀḤIB AL-SALĀT**, *Tārīḥ Al-Mann bil-Imāma*, texto establecido y anotado por ‘Abd al ḥādī al-Tāzī, 3ª edición, Dar al-Ándalus, 1987

- **IBN SĀḤIB AL-SALĀT**, ‘**Abd al-Malik b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-bāḡī**, *Al-Mann bil- Imāma*, estudio preliminar, traducción e índices por Ambrosio Huigi Miranda, valencia, 1969

- **IBN SA‘ĪD al-Maḡribī**, ‘**Alī b. Mūsā**, *Al-Muḡrib fī ḥulā al-Maḡrib*, 4ª edición, Dār al-Ma‘ārif, 1993

- **IBN ṬUFAYL**, **Abū bakr muḥammad b. ‘abd al-malik**, *Qaṣīda*, Extraído del libro de AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, t1; p608-611. Editado por el doctor Iḥsān ‘Abbās, Dār Sāder, Beirut, 1968

- **AL-IDRISI**, **al-Šrīf**, **Abū ‘Abdallāh Muḥammad**, *Kitāb Nuzhat al Muštāq fī iḥtirāq al-afāq*, Maktaba al-Ṭaqāfa al-dīniyya, Cairo, 2002

- **AL-IDRISI**, **al-Šrīf**, **Abū ‘Abdallāh Muḥammad**, *La première géographie de l’Occident*, Flammarion, Paris, 1999

- **AL-MAKĪN Ibn-al-‘Amīd**, **Georgius**, *Ta’rīḥ al-muslimīn min ṣāḥib ṣarī‘at al-islām Abī al-Qāsim Muḥammad ilā al-dawla al-atābaqīyya*, Lugduni Batavorum, Leiden, 1625

- **AL-MAQQARI al-Tilimsānī**, **Abū ‘Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad**, *Nafḥ al-Ṭīb min ḡusni al-Ándalus al-ratīb*, Tomos 1-8, Editado por el doctor Iḥsān ‘Abbās, Dār Sāder, Beirut, 1968

- **AL-MAQRĪZĪ**, **Taquiyy al-dīn Aḥmad b. ‘Alī b. ‘Abdalqādir b. Muḥammad**, *el mawāiz wal-i‘tibar fī dīkr al-ḥitat wa al-ātār*, Institut Francais D’archeologie Oriental, El Cairo, 1911

- **AL-NĀṢIRĪ**, **Abū al-‘Abbās Aḥmad b. ḥālīd**, *Kitāb al-Istiqṣā’ li aḥbār duwal al-maḡrib al-aqsā*, Ministerio de cultura y comunicación, Casablanca, 2001

- **AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad b. Mūsā**, *Ajbār mulūk Al-Āndalus (Crónica del Moro Rasis)*, Amazon Distribution, Madrid, 1850

- **AL-RĀZĪ, Aḥmad b. Muḥammad b. Mūsā**, *Ajbār mulūk Al-Āndalus (Crónica del Moro Rasis)*, Diego Catalán y María Soledad de Andrès, Editorial Gredos, Madrid, 1975

- **AL-ṢĀBĪ', Abī al-Ḥuseyn Hilāl b. al-Muḥassin**, *Rusūm dār al-ḥilāfa*, Maṭba'atu al-ʿānī, Bagdad, 1964

- **AL-SUYŪṬĪ, Jalāl al-Dīn 'Abderraḥmān b. Abī Bakr b. Muḥammad al- Ḥuḍayrī**, *Al-Itqān fī 'ulūmi al-Qur'ān*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut, 1987

- **AL-ṬABARĪ, Abū Ġa'far Muḥammad ibn ġarīr**, *Mohammed, sceau des prophètes*, traducido por Hermann Zotenberg, Sindbad, Paris, 1993

- **AL-ṬABARĪ, Abū Ġa'far Muḥammad b. ġarīr**, *Les quatre premiers califes*, traducido por Hermann Zotenberg, Sindbad, Paris, 1993

- **AL-ṬABARĪ, Abū Ġa'far Muḥammad b. ġarīr**, *Les Omeyyades. L'âge d'or des Abbasides*, Sindbad, Paris, 1993

- **AL-TAMĪMĪ, Sayf b. 'Umar**, *Kitāb al-ridda wal-futūh*, Smitskamp Oriental Antiquarium, Leiden, 1995

- **AL-TANBUKTĪ, Abū 'Abbās Aḥmad Bābā**, *Nayl al-ibtihāğ bi taṭrīz al-dībāğ*, Dār al-kitāb, Tripoli, 2000

- **AL-TANASSĪ, Muḥammad b. 'Abd Allah**, *Naẓm al-durr wa al-'qyān fī bayān šaraf Benī Zīyyān*, texto establecido y anotado por Mahmoud Bouayed, ENAL, Alger, 1985

- **AL-WANŠARĪSĪ, Abī al-'Abbās Aḥmad b. Yaḥyā**, *Al-Mi'yār al-Mu'rib wa al-Ġāmi' al-Muğrib*, tomos 1-13, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beirut, 1981

7.2 Fuentes contemporáneas:

- **ABBOUD-HAGGAR, Soha**, *Introducción la dialectología de la lengua árabe*, segunda edición, El legado Andalusí, Granada, 2010.
- **ABBOUD-HAGGAR, Soha**, “Las variedades lingüísticas dialectales de las tribus árabes en el Corán según el Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān de al- Suyūṭī”, *El Corán. Ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el Islam*, Edición de Miguel Hernando de Larramendi y Salvador Peña Martín, editorial Berenice, 2008, pp.447-452
- **ABBOUD-HAGGAR, Soha**, “Dialects: Genesis”, *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol.1, Editorial: Brill (2006), pp.613-622
- **ABBOUD-HAGGAR, Soha**, “Las raíces de la violencia en los textos religiosos. Los textos religiosos islámicos: El Corán y al-Hadiz”, en *Raíces profundas. La violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media), La convivencia en el mundo medieval*, edición M.J. Fuente y Remedios Morán, Editorial Polifemo, Madrid, 2011, 45-66.
- **ABŪ ZAHRA, Muḥammad**, *Al-Mu‘ğiza al-Kubrā*, Dar al-Fikr al-Arabi, El Cairo, 1970
- **ACIÉN ALMANSA, Manuel**, “Organización social y administración política en Al-Ándalus bajo el emirato, Territorio, Sociedad y Poder”, *Anejo N° 2* (2009), pp. 331-348
- **AGUILAR SEBASTIÁN, Victoria**, “Tribus árabes en el magreb en época almohade”, *Memoria para optar al grado de doctor, Universidad Complutense de Madrid* (2012), pp.1-802
- **AL-‘AYYĀD AL-FĀSĪ, Muḥammad**, *Miftāḥ al-Šifā*, Ministerio de Asuntos Religiosos del Reino de Marruecos, Rabat, 2011

GARCÍA MORENO, Luis A., “Teudemiro de Orihuela y la invasión islámica” en *Mundos Medievales, Espacios, Sociedades y Poder*, Tomo1, Edición de ARIZAGA BOLUMBURU, Beatriz...[et al.], Publican Ediciones, Santander, 2012, pp.534-535.

- **AVILA, Maria Luisa**, “La fecha de redacción de al-Muqtabis”, *Al-Qantara*, vol V (1984), p.93-108

- **AVILA, Maria Luisa**, “Obra biográficas de al-Muqtabis”, *Al-Qantara*, vol X (1989), p.463-483

- **BA‘YŪN, Souha Maḥmūd**, “Kitābat al-maṣāḥif fī al-Ándalus, Mağallat al-Buḥūt wa al-dirāsāt al-qur’āniyya”, *num7, año4* (2012), pp.141-163

- **BENNISON, Amira K. & GASCOIGNE Alison L.**, *Cities in the Pre-Modern Islamic World: The urban impact of religion, state and society*, Routledge, 2007

- **BENNISON, Amira K.**, “The Almohads and the Qur'an of Uthmān: The Legacy of the Umayyads of Córdoba in the Twelfth century Maghrib”, *Al-Masāq Vol. 19, No. 2* (September 2007), pp.131-154

- **BERGER, Samuel**, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen-Âge*, Hachette, Paris, 1893.

- **BERQUE, Jacques**, *Le Coran, Essai de traduction par Jacques Berque, édition revue et corrigée*, Albin Michel, Paris, 1995

- **BLACHERE, Régis**, *Introduction au Coran*, Maisonneuve&Larose, Paris, 1991

- **BOUAYED, Mahmoud**, *Al-Riḥla al-‘ağība lī nushātin min Muṣḥaf ‘Uṯmān fī arğā’ al-Mağrib wa al-Ándalus*, ENAG, Argel, 2004

- **BOUAYED, Mahmoud**, *Tārīḥ Benī Zīyyān Mulūk Tilimsān*, ENAL, Argel, 1985

- **BÖWERING, Gerhard**, “Recent research on the construction of the Qur’ān”, pp. 70-87, artículo en el libro de REYNOLDS, Gabriel Said, *The Qur’ān in its historical context*, Routledge, Londres y Nueva York, 2008.

- **BROCKELMANN, Carl**, *History of Islamic People*, Capricorn Books, New York, 1960

- **BROCKELMANN, Carl**, *Tārīḥ al-adab al-‘arabī*, Vol.1-6, traducido por el doctor ‘Abd al- Ḥalīm al-Naǧǧār, Dār al-Ma‘ārif, El Cairo, 1959.

- **BURCKHARDT, Titus**, *La civilización hispano-árabe*, Alianza Editorial, Madrid, 1999

- **BURESI, Pascal**, “D’une péninsule à l’autre : Cordoue, ‘Uthmān (644-656) et les arabes à l’époque almohade (XII-XIII siècle)”, *Al Qantara*, XXXI 1 (enero-junio 2010), p.7-29

- **BURESI, Pascal**, *Gouverner l’Empire. La nomination des fonctionnaires provinciaux dans l’Empire almohade (Maghreb, 1147-1269)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2013

- **BURESI, Pascal**, “Une relique Almohade: L’utilisation du Coran de la Grande Mosquée de Cordoue (attribué à ‘Uthmān b. Affān [644-656])”, CNRS Éditions (2008), pp.273-280

- **BURTON, John**, *The collection of the Qur’ān*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977

- **CASANOVA, Paul**, *Mohammed et la fin du monde*, Librairie Paul Geuthner, Paris, 1911

- **CASTRO HERNÁNDEZ, Pablo**, “Mohammed et la fin du monde Algunas consideraciones en torno al rol del califa en al-Ándalus y su papel en la defensa del Islam (ss. X-XI)”, *Revista Historias del Orbis Terrarum, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas*, vol. 3 (2012), pp.30-42

- **CLEMENT, Jean François**, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas (V/XI siècle)*, *L'imam fictif*. L'harmattan, Paris, 1997

- **CHALMETA, Pedro**, *Invasión e Islamización, La sumisión de Hispania y la formación de al-Ándalus*, Editorial Mapfre, Madrid, 1994

- **CHALMETA, Pedro**, “La campaña de Simancas del 939, nuevos datos y unas rectificaciones”, *Instituto Hispano-Arabe de Cultura* (1978), pp.xxxxx

- **CHAMBERLAIN, Michael**, *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994

- **COMERRO, Viviane**, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de Uthman*, Orient-Institut Beirut, 2012

- **CORRIENTE, Federico**, *Diccionario de Arabismos y voces afines en Iberorromance*, Gredos, 1999, Madrid

- **CORTÈS, Julio**, *El sagrado Corán, versión castellana de Julio Cortès*, Centro Cultural Islámico Fátima az-Zahra, San Salvador, 2005

- **COUGHLAN, Sean**, “Birmingham's ancient Koran history revealed”, *BBC New* (22 julio 2015), pp.1-2

- **CREGO GÓMEZ, María**, “La fuente árabe de la historia del Emirato omeya de al-Ándalus en la Historia Arabum de Jiménez de Rada”, *e-Spania*, n^o2 (2006), pp.1-19

- **CREGO GÓMEZ, María**, “Acerca de una fuente de Ibn Ḥayyān en un texto inédito del Muqtabis II-l”, *Al-Qantara XXVI, 1* (2005), pp.269-271

- **DABBŪR, Muḥammad ‘Alī**, “Al mu’arriḥ Abū bakr b. Al-ṣayrafi al-Ġarnāfi wa kitābuh: al-anwār al-ḡaliyya fī aḥbār al-dawla al-murābiṭiyya. Qirā’a naqdiyya fī al-maṣādir”, *Tesis doctoral inédita en la Universidad Complutense de Madrid* (2014)

- **DE FELIPE, Helena-TORRES, Nuria.** “Fuentes y método historiográfico en el Kitāb al-Ṣila de IBN BAŠKUWĀL”, *Texto incluido en el libro: Estudios Onomástico-biográficos de al-Ándalus III*, editado por Maria Luisa Ávila, CSIC, Escuela de Estudios Árabes (1989), pp.308-334

- **DEL MORAL, Celia,** *Saber y poder en al-Ándalus Ibn al-ḥaṭīb (S.IVX)*, El Almendro, Córdoba, 2014

- **DEROCHE, François,** *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l’Islam*, Leiden, Boston, 2009

- **DESPONTIN,** “Liquidación financiera de la guerra: las reparaciones aliadas”, *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Año 17. N° 7-8, (Septiembre-Octubre 1930), pp.87-149

- **DESSUS LAMARE, A.,** “Le Muṣḥaf de la Mosquée de Cordoue et son mobilier mécanique”, *Librairie Orientaliste P. Geuthner* (Oct-Dic 1938), pp.551-575

- **DHINA, Atallah,** *Le royaume Abdelwadide à l’époque d’Abou Hammou Ier et d’Abou Tachfin Ier*, ENAL, Argel, 1985

- **DICCIONARIO,** *Diccionario Lengua Española*, Real Academia Española, Espasa, Madrid, 2014

- **DICCIONARIO,** *Al-Ándalus español-árabe; árabe-español*, Librería Universitaria, Barcelona, 2004

- **DICCIONARIO,** *VOX Français-Espagnol Español-Francès*, Larousse Editorial, Barcelona, 2006

- **DICCIONARIO,** *Al-Mounğid al-I’dādī*, Dār al-Mašriq, Beyrout, 1987

- **DICCIONARIO,** *Al-Mounğid Français-arabe*, Dār al-Mašriq, Beyrout, 1972

- **DONNER, Fred M.**, “The Qur’ān in recent scholarship”, p. 59, artículo en el libro de REYNOLDS, Gabriel Said, *The Qur’ān in its historical context*, Routledge, Londres y Nueva York, 2008.

- **DOZY, Reinhart P.**, *Historia de los musulmanes de España, Libro 1: Las guerres civiles, Libro 2: Cristianos y renegados*, Turner, Madrid, 1988

- **DOZY, Reinhart P.**, *Historia de los musulmanes de España, Libro 3: El Califato, Libro 4: Los reyes de Taifas*, Turner, Madrid, 1988

- **DRAZ, Mohammed Abdallah**, *Initiation au Coran*, Al-Maaref, Le Caire, 1949.

- **DWĪDĀR, Ḥusayn Yūsuf**, *Al-Muġtama ‘al-Islāmī fī al-‘Asr al-Amawī*, Editorial al-Ḥusayn al-Islāmiyya, Cairo, 1994

- **EPALZA, Mikel de**, “Estudio del texto de al-Idrīsī sobre Alicante”, *Sharq Al-Ándalus* - 1985, N. 2 (1985), p218-232

- **FARḤĀT, Yūsuf Šukrī**, *Ġarnāṭa Fī ḡill Banī al-Aḥmar*, Al-Mu’assasa al-ġāmi‘iyya li-adirāsāt wa al-našr wa attawzī’, Beirut, 1982

- **FEDELI, Alba**, “La transmission écrite du coran dans les débuts de l’islam. Le codex parisino-petropolitanus, *Bulletin d’études orientales*“, Tomo LIX, Brill (2010), pp. 149-157

- **FERNANDES CARDOSO, Elsa Raquel**, “Diplomacy and oriental influence in the court of Cordoba (9th-10th centuries)”, *Master’s degree in history of Islamic mediterranean societies*, Universidad de Lisboa (2015), pp.1-248

- **FIERRO, Maribel, MARTOS, Juan, MONFERRER, Juan Pedro, VIGUERA, María Jesús**, *De árabes a moriscos, una parte de la Historia de España*, Al-Babtain Foundation, Córdoba, 2012

- **FIERRO, Maribel**, “Algunas Reflexiones sobre el poder itinerante almohade”, *e-Spania* n°8 (2009), pp.1-12

- **FIERRO, Maribel, MOLINA Luis, CRESSIER, Patrice**, *Los Almohades: problemas y perspectivas*, tomos 1y2, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, 2005

- **FIERRO, Maribel**, “El título de la crónica almohade de IBN SĀḤIB AL-SALĀT”, *Al-Qantara* XXIV, 2 (2003), pp.291-293

- **GARCÍA MORENO, Luis A.**, *España 702-719, la conquista musulmana*, Universidad de Sevilla, Secretaría de publicaciones, 2013

- **GASPARIÑO GARCÍA, Sebastián**, “El saqueo de los tesoros califales: El viaje del Qur’ān de ‘Uṭmān a través de las crónicas musulmanas”, *revista al-Mulk* n°14 (2016), pp.1-21

- **GASPARIÑO GARCÍA, Sebastián**, *Historia de al-Ándalus según las crónicas Medievales*, Farado el Bravo, Murcia, 2011

- **GAYANGOS, Pascal de**, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, The Oriental Translation Fund, 1843

- **GHEJNE G., Anwar**, *Historia de la España musulmana*, Cátedra, Madrid, 1999

- **GUICHARD, Pierre**, *De la Expansión Árabe a la Reconquista: Esplendor y Fragilidad de al-Ándalus*, Fundación El legado Andalusí, Granada, 2000

- **ḤADDĀDĪ Aḥmad**, *Riḥlat ibn ruṣayd al-Sabtī, Abī ‘Abdallah b. ‘Umar, (dirāsa wa taḥlīl del Doctor)*, tomos 1-2, Wizārat al-Awfāq wa al-ṣu’ūn al-Islāmiyya, Marruecos, 2003

- **ḤAMIDULLAH, Muḥammad**, *Le Prophète de l’Islam*, 2ª edición, Hilal Yayinlari Ankara, Beirut, 1975

- **HANNE, Olivier**, “Mahomet, une biographie à plusieurs lectures”, *Moyen-Orient* n° 22 (Abril-Junio 2014), pp.86-91

- **HAYKAL, Muḥammad Ḥuseyn**, *‘Uṭmān Ibn ‘Affān*, Dar al-maaref, El Cairo, 1981

- **HILALI, Asma**, “Le palimpseste de Ṣan‘ā’ et la canonisation du Coran : nouveaux éléments”, *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, Vol21, N° 1 (2010), pp.443-448

- **ḤUSEYN, Taha**, *‘Uṭmān wa ‘Alī*, Dar al ma‘ārif bimisir, Cairo, 1953

- **IBN AL-ḤAFFAF, Šayḥ Abderraḥmān**, *Introduction à l’étude de l’Islam*, 2^a edicion, Publication du Haut Conseil Islamique, Argel, 2004

- **ISRAEL, Fred L.**, “Major Peace Treaties of Modern History, New York”, *Chelsea House pub.*, vol II, (1967), p1418

- **JULIEN, André**, *Histoire de l’Afrique du Nord. Tunisie-Algérie-Maroc, de la conquête arabe à 1830*, Payot, Paris, 1952

- **KHOURY, Nuha N. N.**, “The meaning of the Great Mosque of Cordoba in the Tenth Century”, *Muqarnas vol 13 Brill* (1996), pp.80-98

- **KHOURY, Raif Georges**, “La Historia de los Profetas en la constitución de una Historia Universal al comienzo de la cultura islámica”, *Hesperia culturas del Mediterráneo*, N°. 15 (2012) (Ejemplar dedicado a: Balcanes II), pp. 153-198

- **LANDAU-TASSERON, Ella**, “On the reconstruction of lost sources”, *al-Qantara*, Vol XXV, Fasc1, (2004), pp.46-91

- **LESTER, Toby**, “What Is the Coran”, *The Atlantic* (enero 1999), pp.1-13

- **LEVI-PROVENÇAL, E.** *Histoire de l’Espagne musulmane, t1, La conquête et l’émirat hispano-umaiyade*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1999

- **LEVI-PROVENÇAL, E.** *Histoire de l'Espagne musulmane, t2, Le Califat umaiyade de Cordoue*, Maisson-neuve & Larose, Paris, 1999

- **LEVI-PROVENÇAL, E.** *Histoire de l'Espagne musulmane, t3, Le siècle du Califat de Cordoue*, Maisson-neuve & Larose, Paris, 1999

- **LORENZO JIMÉNEZ, JESÚS**, *La Dawla de los Banū Qāsī. Orígen, auge y caída de una dinastía muladí en la frontera superior de Al-Ándalus*, Estudios árabes e islámicos CSIC, Madrid, 2010

- **MAÍLLO SALGADO, Felipe**, “La construcción de la Historia desde el Islam”, *Aanales de Historia antigua, medieval y moderna, Volúmen 41* (2009), pp.1-35

- **MANZANO MORENO, Eduardo**, “Los relatos de la conquista de al-Ándalus en las fuentes árabes: un estudio sobre su procedencia”, *Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC* (2012), pp.1-185

- **MANZANO MORENO, Eduardo**, “El asentamiento y la organización de los ġund sirios en al-Ándalus”, *Al-Qantara: Revista de estudios arabes, vol. XIV, fasc. 2 CSIC* (1993), pp.327-359

- **MARÇAIS, George**, *La berbérie musulmane et l'orient au Moyen Âge*, Aubier-Editions Montaigne, Alger, 1946

- **MASSE, Henri**, *L'islam*, Collection Armand Colin, Paris, 1948.

- **MARTINEZ-GROS, Gabriel**, *L'idéologie Omeyyade, la construction de la légitimité du Califat de Cordoue (X-XI siècles)*, Bibliothèque de la casa velázquez, Madrid, 1992

- **MENÉNDEZ PIDAL, Ramón**, *Historia de España, -Los reinos taifas. Al-Ándalus en el siglo XI, tomoVIII,I, coordinación y prólogo por María Jesús VIGUERA MOLINS*, Espasa-Calpe, Madrid, 1997

- **MENÉNDEZ PIDAL, Ramón**, *Historia de España, -El Retroceso territorial de al-Ándalus, Almorávides y Almohades siglos XI al XIII, tomoVIII,II, coordinación y prólogo por María Jesús VIGUERA MOLINS*, Espasa-Calpe, Madrid, 1997

- **MERI, Josef W.**, “Relics of Pietry and Power in the Medieval Islam”, *Past and Present Society* n°5, (2010), pp.97-120

- **MIQUEL, André**, *L’Islam et sa civilization (Le siècle des Arabes, de Mahomet au milieu du VIIIe siècle)*, Cérès Editions, 1996

- **MIQUEL, André**, *L’Islam et sa civilization (L’ère des rencontres, VIII-XIe siècle)*, Cérès Editions, 1996

- **MOLINA, Luis**, “Técnicas de amplificatio en al-Muqtabis de Ibn Hayyan”, *Talia Dixit-1 CSIC*, (2006), pp.55-79

- **MOUTON, Jean-Michel**, *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides (468-549/1076-1154)*, Institut Français d’Archéologie Orientale, Cairo, 1994

- **MOUTON, Jean-Michel**, “De quelques reliques conservées à Damas au Moyen-Âge (Stratégie politique et religiosité populaire sous les Bourides)”, *Annales islamologiques* n°27 (1993), pp.245-254

- **MURILLO REDONDO, Juan F.**, “Qurtuba Califal. Orígen y desarrollo de la capital omeya de al-Ándalus”, *Awraq*, n°7 (2013), pp.81-103

- **NEUWIRTH, Angelika, SINAI, Nicolai, MARX, Michael**, *The Qur’ān in context. Historical and literacy investigations into the qur’ānic milieu*, Brill, Leiden-Boston, 2010

- **NÖLDEKE, Theodore**, *Geschichte des Qorāns*, Dieterich’sche verlagsbuchhandlung, leipzig, 1919

- **AL-NUWARI, ‘Abdelwahhāb**, “Al-Muwaḥḥidūn fī ‘ahd Muḥammad bnu Tūmart wa ‘Abdalmu’min bnu ‘Alī, Fikr wa ‘Akīda wa sulṭa wa qaḍā’ihim ‘alā dawlat al-Murābiṭīn”, *Ahl-Alquran* (2014), pp.1-44

- **OUERFELLI, Mohamed**, « Gouverner en Islam entre le Xe siècle et le XVe siècle (Iraq jusqu’en 1258, Syrie, Hijaz, Yémen, Égypte, Maghreb et al-Ándalus », *Capes/Agrégation, Ellipses* (2014), pp.1-159

- **POUZET, Louis**, *Damas au VII/XIII siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Dar el-Machreq, Beirut, 1988.

- **PONYOSE, Pierre**, *El Islam y el Grial*, José J. de Olañeta, Mallorca, 1984

- **PREMARE, Alfred-Louis de**, *Les fondations de l’Islam*, Dar el-Machreq, Seuil, Paris, 2002

- **PUIN, Gerd R**, « Observations on Early Qur'an Manuscripts at San'a », *Publicado en el libro The Qur'an as text de Stefan Wild, Brill* (1996), pp.107-112

- **PUIN, Gerd R**, « Neue Wege der Koranforschung », *Universität des Saarlandes* (1999), pp.33-46

- **RETSÖ, Jan**, *The Arabs in Antiquity*, RoutledgeCurzon, Oxon-Canadá, 2003

- **RIDĀ, Muḥammad**, *Dū al-nūrayn ‘Uṭmān bnu ‘Affān, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, Beirut*, 2007

- **RODINSON, Maxime**, *Mahoma, el nacimiento del mundo islámico*, ediciones Península, Barcelona, 2002

- **ROLDÁN CASTRO, Fátima**, “La ciudad de Sevilla como escenario. Releyendo a Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt”. *Anaquel de Estudios Árabes*, vol. 27 (2016), pp.169-187

- **ROSENTHAL, Franz**, “The technique and approach of Muslim scholarship”, *Pontificum Institutum Biblicum* (1947), pp.1-86

- **AL-SA'BŪNĪ, 'Alī, Muḥammad**, *Al-Tibyān fī 'ulūmi al-Qur'ān*, Maktaba al-Buṣrā, Karashi, 2011

- **SEGURA GONZÁLEZ, Wenceslao**, “Inicio de la invasión árabe de España, Fuentes documentales”, *Al-Qantir*, n^o10 (2010), pp.1-142

- **SĀLIḤ AL-DULAYMĪ, Intisār Muḥammad**, *The internal and external challenges wich faced Ándalus during the period (300-366 A.H/ 912-976 A.D)*, The council of the college of Arts Mosul University, Mosul, 2005

- **SĀLIM, 'Abd al 'Azīz**, *Qurtuba hāḍirat al-ḥilāfa fī al-Ándalus*, Mu'assasa šabāb al-ḡāmi'a, Alejandría, 1984

- **AL-SALLĀBĪ, 'Alī Muḥammad**, *Sīrat 'Uṭmān b. 'Affān (The Biography of Uthmān Ibn 'Affān)*, Darussalam, Riyad, 2007

- **AL-SALLĀBĪ, 'Alī Muḥammad**, *Dawlat al-Muwaḥḥidīn*, a-Maktaba al-'aṣriyya, Beirut, 2009.

- **AL-ṢAMHŪDĪ, Nūr eddīn 'Alī b. Aḥmad**, *Wafā' al-Wafā*, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, T3, Beirut, 2009.

- **AL-SAYYID, Ṣaḥar 'Abd al-'Azīz Sālim**, *Aḍwā' 'Alā Muṣḥaf 'Uṭmān Ibn 'Affān wa riḥlatihi šarqan wa ḡarban*, Mu'assasat šabāb al-ḡāmi'a, Killiyat al-Adāb, Alejandría, 1991

- **SAUVAGET'S, Jean**, *Introduction to the history of the muslim east*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1965

- **SEZGIN, Fuat**, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 12v, Brill, Leiden, 1967

- **SFAR, Mondher**, *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, Sfar ediciones, 1998

- **AL-SIYYARI, Abī ‘Abd Allāh Aḥmad b. Muḥammad**, *Kitāb al-Qirā’āt wa al-tanzīl*, Brill, Londres, 2009

- **SOURDEL, Dominique et Janine**, *Dictionnaire historique de l'Islam*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996

- **TUFAL, Asif**, “I’jāz al-Qur’ān: The Miraculous Nature of the Qurān”, *Lawteacher* (1993), pp.1-52

- **VALLVÉ, Joaquín**, *La división territorial de la España musulmana*, CSIC, Instituto de Filología, Madrid, 1986

- **VALLVÉ, Joaquín**, *El Califato de Córdoba*, Editorial Mapfre, Madrid, 1992

- **VÁZQUEZ DE BENITO, Concepción y MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel**, “Complementary biographical Dictionaries of Kutub al-Şila y An evaluation of Ibn Başkuwāl’s Kitāb al-Şila”, *Texto incluido en las Actas XVI Congreso UEAI, AECI* (1995), pp.58-62

- **VERNET, Juan**, *El Corán*, traducción y prólogo de Juan Vernet, Debolsillo, 2003

- **VERNET, Juan**, *Los orígenes del Islam*, El Acantilado, Barcelona 2001

- **VIGUERA, Maria Jesús**, “La conquista de al-Ándalus según Ibn al-Qutiyya (siglo X)”, *III Centenario desembarco árabo-bereber, Aljaranda 81* (2011), pp.8-13

- **VIGUERA, Maria Jesús**, “Lectura de Ibn al-Qutiyya: sobre la conquista de al-Ándalus”, *Universidad Complutense* (2010), pp.1-24

- **VIGUERA, Maria Jesús**, “Fuentes de al-Ándalus (siglos XI y XII) 1: crónicas y obras geográficas”, *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real N° 13* (1998), pp.1-23

- **VIGUERA, Maria Jesús**, “Narrar la violencia: pasajes de la crónica de Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt sobre los Almohades”, *EOBA XIV* (2004), pp.301-319

- **VIGUERA, Maria Jesús**, *Los reinos Taifas y las invasiones magrebíes (al-Ándalus del XI al XIII)*, Editorial Mapfre, Madrid, 1992

- **WATT, W.M.**, *Mahomet*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1962

- **WATT, W.M.**, *Introducción al Corán*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1987

- **WUNENBURGER, Jean-Jaques**, *Antropología del Imaginario*, Serie Antropológica, Ediciones del Sol, 1ª Edición, Buenos Aires, 2008

- **ZADEH, Travis**, “From Drops of Blood: Charisma and Political Legitimacy in the Translatio of the 'Uthmānic Codex of al-Ándalus”, *Journal of Arabic Litterature* 39, Brill (2008), pp.321-346

- **ZĀFIR ŠA‘BĀN, Nadia**, “al-Madīna al-andalusiyya...manārat al-dunyā”, *Al-Ḥayāt* n°14061 (14/09/2001), p.21

- **ZBIB, Nağib**, *Al mawsū‘a al- ‘āma li-tārīḥ al-Ma ġrib wa al-Ándalus*, primera edición, al-Dawliyya li Attqāfa wa al-Našr, Beirut, 1990.

8. Acontecimientos más importantes

8.1 Dinastías y cronología

OMEYAS en al-Andalus	Abderrahmane I	731	788
	Hisham I	757	796
	al-Hakam I	770	822
	Abderrahmane II	792	852
	Mohammed I	823	886
	Abdallah	844	912
	Abderrahmane III	891	961
	al-Hakam II	915	976
	Hisham II	965	1013

ALMORÁVIDES	Yūsuf Ibn Tašufīn Ibn Talakakin	1062	1106
	Alī Ibn Yūsuf Ibn Tašufīn	1106	1143
	Tašufīn Alī Ibn Yūsuf Ibn Tašufīn	1143	1145
	Ibrahīm Ibn Tašufīn	1145	1145
	Isāq Ibn Alī Ibn Yūsuf Ibn Tašufīn	1145	1147

ALMOHADES	Ibn Tūmart	1121	1130
	‘Abd al-Mu’min	1130	1163
	Abū Ya’qūb “Yūsuf I”	1163	1184
	Abū Ya’qūb Yūsuf al-Mansūr “Yūsuf II”	1184	1199
	Muḥammad al-Nasīr	1199	1213
	Abū Ya’qūb “Yūsuf II”	1213	1224
	‘Abd al-Waḥīd I	1224	1224
	Abū Muḥammad al-‘Ādil	1224	1227
	Yaḥyā al-Mu’tasim	1227	1229
	Idrīs I	1229	1232
	Abū al-‘Alā’ al-Ma’mūn “‘Abd al-Waḥīd II”	1232	1242
	‘Abd al-Waḥīd al-Rašīd “‘Alī”	1242	1248
	‘Alī Abū-l-Ḥasan al-Sa’īd “‘Umar”	1248	1266
	Abū DABūs “Idrīs II”	1266	1269

642

(*) Soberanos de las dinastías Omeya en al-Ándalus, Almorávide y Almohade, poseedores y protectores de Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba y Marrakech.

⁶⁴² Elaboración propia. Fuente: LEVI-PROVENÇAL, E. *Histoire de l’Espagne musulmane*, t1,t2,t3; DOZY, Reinhart P., *Historia de los musulmanes de España*, Libro1,2,3; JULIEN, André, *Histoire de l’Afrique du Nord. Tunisie-Algérie-Maroc, de la conquête arabe à 1830*, consultar la parte dedicada a los Almorávides pp.76-92; AL-NUWARI, ‘Abdelwahhāb, “Al-Muwahhīdūn fī ‘ahd Muḥammad bnu Tūmart wa ‘Abdalmu’min bnu ‘Alī, Fikr wa ‘Akīda wa sulṭa wa qaḍā’ihim ‘alā dawlat al-Murābiṭīn”, pp.1-44, ahl-Alquran, 2014

MERINIES	Abū Yūsuf Ya'qūb	1269	1286
	Abū Ya'qūb Yūsuf	1286	1306
	Abū Ṭābit Amir	1307	1308
	Abū al-Rabī Sulaymān	1308	1310
	Abū Sa'īd Uṭmān II	1310	1331
	Abū al-Ḥasan 'Alī	1331	1348
	Abū 'Inān Fāris	1348	1358
	Muḥammad II al-Sa'īd	1359	1359
	Abū Salīm 'Alī II	1359	1361
	Abū 'Umar Tašufīn	1361	1361
	Abū Zayyān Muḥammad III	1362	1366
	Abū I-Fāriz Abdul'Aziz I	1366	1372
	Muḥammad as-Sa'īd	1372	1374
	Abū I-'Abbās Aḥmad	1374	1384
	Abū Zayyān Muḥammad IV	1384	1386
	Muḥammad V	1386	1387
	Abū I-'Abbās Aḥmad	1387	1393
	Abdul'azīz II	1393	1398
	Abdullāh	1398	1399
	Abū Sa'īd Uṭmān III	1399	1420
	Abdalḥaqq II	1420	1465

BENIZIYYĀN	Yağmurāsen	1236	1283
	Abū Sa'īd Uṭmān I	1283	1304
	Abū Zayyān I	1304	1308
	Abū Ḥammū Mūsā I	1308	1318
	Abū 'Tašufīn I	1318	1337
	Abū Sa'īd Uṭmān II	1348	1352
	Abū Ṭābit I	1348	1352
	Abū Ḥammū Mūsā II	1359	1388
	Abū 'Tašufīn II	1388	1393
	Abū Ṭābit II	1393	1393
	Abū I-Ḥağğāğ Yūsuf	1393	1394
	Abū Zayyān II	1394	1399
	Abū Muḥammad 'Abdallāh	1399	1401
	Abū 'Abdallāh Muḥammad I	1401	1410
	Sa'īd	1411	1411
	Abdarraḥmān	1411	1411
	Abū Mālīk 'Abdalwaḥīd	1411	1423
	Abū 'Abdallāh Muḥammad II	1423	1428
	Abū Mālīk 'Abdalwaḥīd	1428	1430
	Abū I-'Abbās Aḥmad	1430	1431
	Abū 'Abdallāh Muḥammad III	1431	1468
	Abū 'Tašufīn III	1468	1468
	Abū 'Abdallāh Muḥammad IV	1468	1504

643

(*)Soberanos de las dinastías Meriní y Ziyánidas, poseedores y protectores de Muṣḥaf 'Uṭmān en Fez y Tlemcen.

⁶⁴³ Elaboración propia. Fuente: JULIEN, André, *Histoire de l'Afrique du Nord. Tunisie-Algérie-Maroc, de la conquête arabe à 1830*, consultar la parte dedicada a los Merinies pp.163-193 ; MARÇAIS, George, *La berbérie musulmane et l'orient au Moyen Âge*, Aubier-Editions Montaigne, Alger, 1946 – consultar la parte dedicada a los Merinies, pp.253-293 ; IBN ḤALDŪN, Yaḥyā, *Buḡyat al-ruwwād fī dīkr al-mulūk min Benī 'Abdelwād*, t1; MARÇAIS, George, *La berbérie musulmane et l'orient au Moyen Âge*, Aubier-Editions Montaigne, Alger, 1946 – consultar la parte dedicada a los Abdelwadides pp.178-304; AL-TANASSĪ, Muḥammad b. 'Abd Allah, *Naẓm al-durr wa al-'qyān fī bayān šaraf Benī Ziyān*, texto establecido y anotado por Mahmoud BOUAYED, ENAL, Alger, 1985.

8.2 Muṣḥaf ‘Uṭmān y cronologías⁶⁴⁴

Nacimiento Muḥammad (aprox.)	571	
Muerte Muḥammad	632	
Inicio Califato Abū Bakr	632	Primera colecta del Corán
Fin Califato Abū Bakr	634	
Inicio Califato 'Umar	634	
Fin Califato 'Umar	644	
Inicio Califato ‘Uṭmān	644	Segunda colecta del Corán
Fin Califato ‘Uṭmān	656	
Inicio Califato 'Ali	656	
Fin Califato 'Ali	661	
Inicio Omeyas Damasco	661	
Fin Omeyas Damasco	750	
Inicio Abasíes	750	
Inicio Omeyas Al-Andalus	756	Muṣḥaf ‘Uṭmān llega a Córdoba
Inicio reino al-Ḥakam en Córdoba	796	
Fin reino al-Ḥakam en Córdoba	822	
Nacimiento de al-Rāzī	888	
	939	Muṣḥaf ‘Uṭmān se pierde en la batalla de Simancas
Muerte de al-Rāzī	955	Describe Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba
Nacimiento de Ibn Ḥayyān	987	
Fin Omeyas Al-Andalus	1031	
Muerte de Ibn Ḥayyān	1076	Describe Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba ampliando al-Rāzī
Inicio Almorávides	1086	
Fin Almorávides	1145	
Inicio Almohades	1147	

⁶⁴⁴ Elaboración propia. Fuente: IBN ISHĀQ, *Al-sīra al-nabawiyya*; IBN HIŠĀM, Abī Muḥammad ‘Abd al-Malik, *Sīra al-Nabiyy* (1-5); AL-SA’BŪNĪ, *Al-Tibyān*; BURTON, *The collection*, pp.117-137; AL-ṬABARĪ, *Les quatre premiers califes*, p.271-330; ABŪ ŠĀMA, Al-Muršid; IBN AL-NADIM, *Al-Fihrist*, p.37; IBN ḤAYYĀN, *al-Muqtabis* V, p.436; DOZY, Reinhart P., *Historia de los musulmanes de España*, Libro 1,2,3; LEVI-PROVENÇAL, E. *Histoire de l’Espagne musulmane*, t1,t2,t3; JULIEN, André, *Histoire de l’Afrique du Nord. Tunisie-Algérie-Maroc, de la conquête arabe à 1830*

	1150	Al Idrīsī describe Muṣḥaf ‘Uṭmān en Córdoba
	1157	Muṣḥaf ‘Uṭmān es "regalado" por el pueblo de Córdoba al soberano almohade y es transportado a Marrakech
	1184	Ibn Ġubayr vio Muṣḥaf ‘Uṭmān en Medina
Inicio Beniziyyān	1235	
Inicio Merinies	1244	
	1247	Muṣḥaf ‘Uṭmān se pierde por los Almohades en la batalla de Oujda con los Beni Ziyane que lo llevan a su ciudad Tlemcen
Fin Almohades	1248	
Fin Abasíes	1258	
	1337	Muṣḥaf ‘Uṭmān es recuperado por los Meriníes que toman tlemcen y es transportado a Fez
	1340	Muṣḥaf ‘Uṭmān se extravía en la batalla que pierde Abū al-Ḥasan frente a los Portugueses en Tarifa
	1344	Muṣḥaf ‘Uṭmān es devuelto desde Portugal por un comerciante de Azemmour a su ciudad de Fez
	1349	Muṣḥaf ‘Uṭmān se pierde en una tempestad donde se hundió toda la flota de Abū al-Ḥasan frente a la costa de Dellys
	1372	Ibn Kaṭīr vio Muṣḥaf ‘Uṭmān en Damasco
	1377	Ibn Baṭṭūṭa vio Muṣḥaf ‘Uṭmān en Marrakech
Fin Merinies	1465	
Fin Beniziyyān	1556	

645

⁶⁴⁵ Elaboración propia. Fuente: IBN ‘ABD AL-MALIK al-Marrākuṣī, *Al-Dayl wa al-Takmila*; AL-MAQQARI, *Nafḥ al-Ṭīb*; IBN MARZŪQ, *Al-Musnad Assaḥīḥ alḥasan*; IBN KAṬĪR, *Faḍāi’l el Qur’ān*; IBN BAṬṬŪṬA, *Tuhfat al-Nuzzār*;

9. Anexos

ا لله مر ا مر ا و سو
 ما ح و ا و ا ك
 و ا و ا ا ك
 و ا و ا ك
 و ا و ا ك
 و ا و ا ك
 و ا و ا ك
 و ا و ا ك
 و ا و ا ك
 و ا و ا ك

646

ا لله مر ا مر ا و سو
 ما ح و ا و ا ك
 و ا و ا ا ك
 و ا و ا ك
 و ا و ا ك
 و ا و ا ك
 و ا و ا ك
 و ا و ا ك
 و ا و ا ك
 و ا و ا ك

647

⁶⁴⁶ Texto Kūfico de un manuscrito del siglo 8-9 D.C. mostrando la azora 7 (al-A'raf), versos 86 & 87. National Library, St. Petersburg, Rusia.

⁶⁴⁷ Páginas de Muṣḥaf 'Uṭmān en @ de Uzbekistan - Holy Koran Mushaf of Othman. Tashkent (Uzbekistan); Museum of Islamic Art, Doha (Qatar); Aga Khan Museum, Toronto (Canada); Metropolitan Museum of Art, New York (USA); Private collections. Es escritura Kūfica.



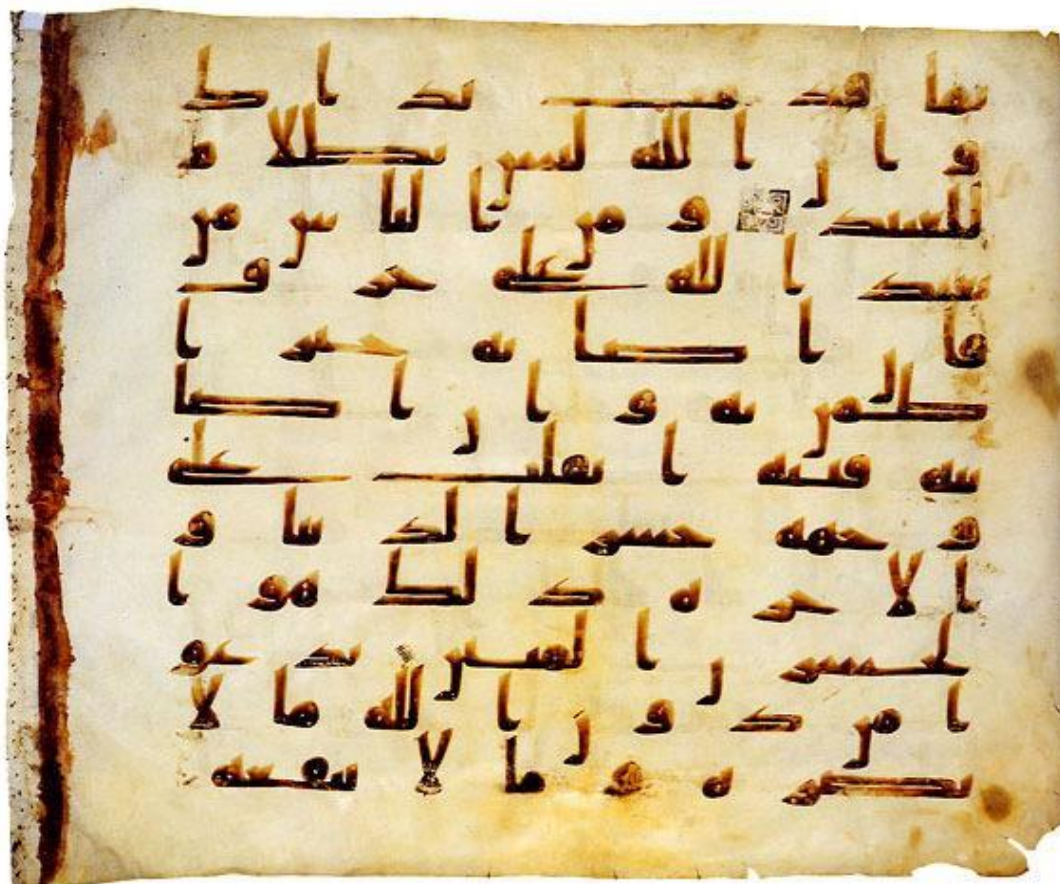
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

طه ﴿١﴾ مَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ﴿٢﴾ إِلَّا تَذَكُّرٌ لِّمَن يَخْشَى ﴿٣﴾ تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى ﴿٤﴾ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى ﴿٦﴾ وَإِن تَجَهَّرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى ﴿٧﴾ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴿٨﴾ وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى ﴿٩﴾ إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ بَعُثْتُ عَلَيْهَا هُدًى ﴿١٠﴾ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ بِلُغْوَىٰ ﴿١١﴾ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاحْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٢﴾ وَأَنَا آخِزْتُكَ

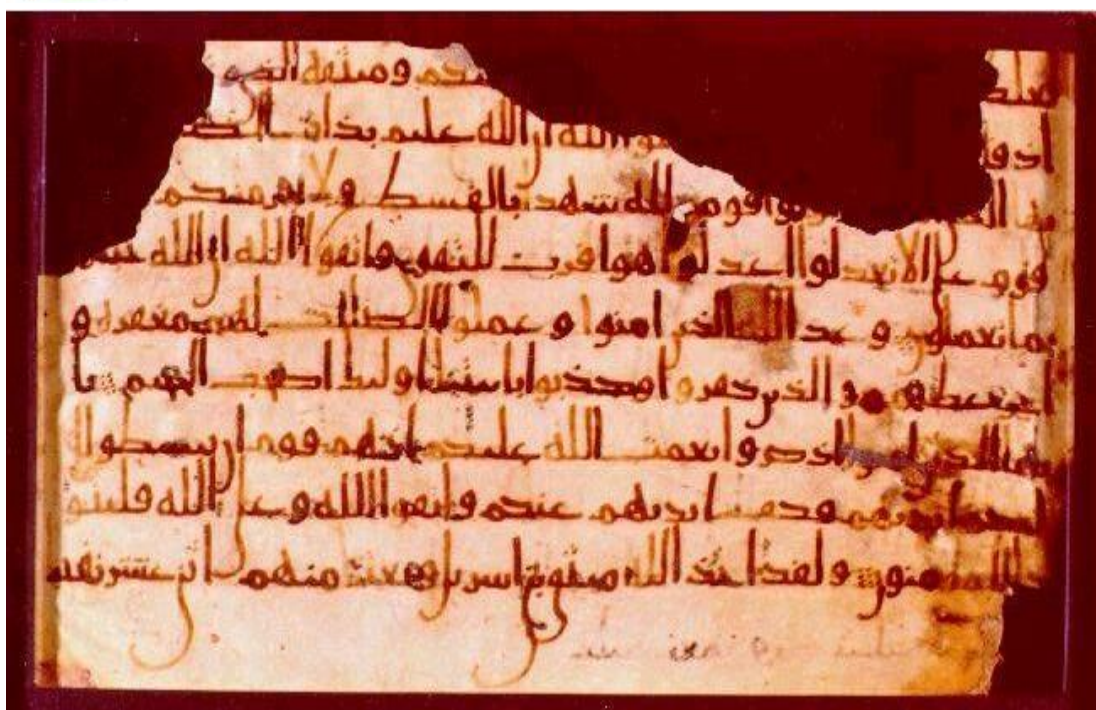


⁶⁴⁸ Manuscrito de Birmingham de la colección Mingana, 1572^a y b, Estilo Hġazi, Universidad de Birmingham.

⁶⁴⁹ El manuscrito de Birmingham, del artículo: "Oldest' Koran fragments found in Birmingham University" de Sean Coughlan, Universidad de Birmingham, julio 2015.



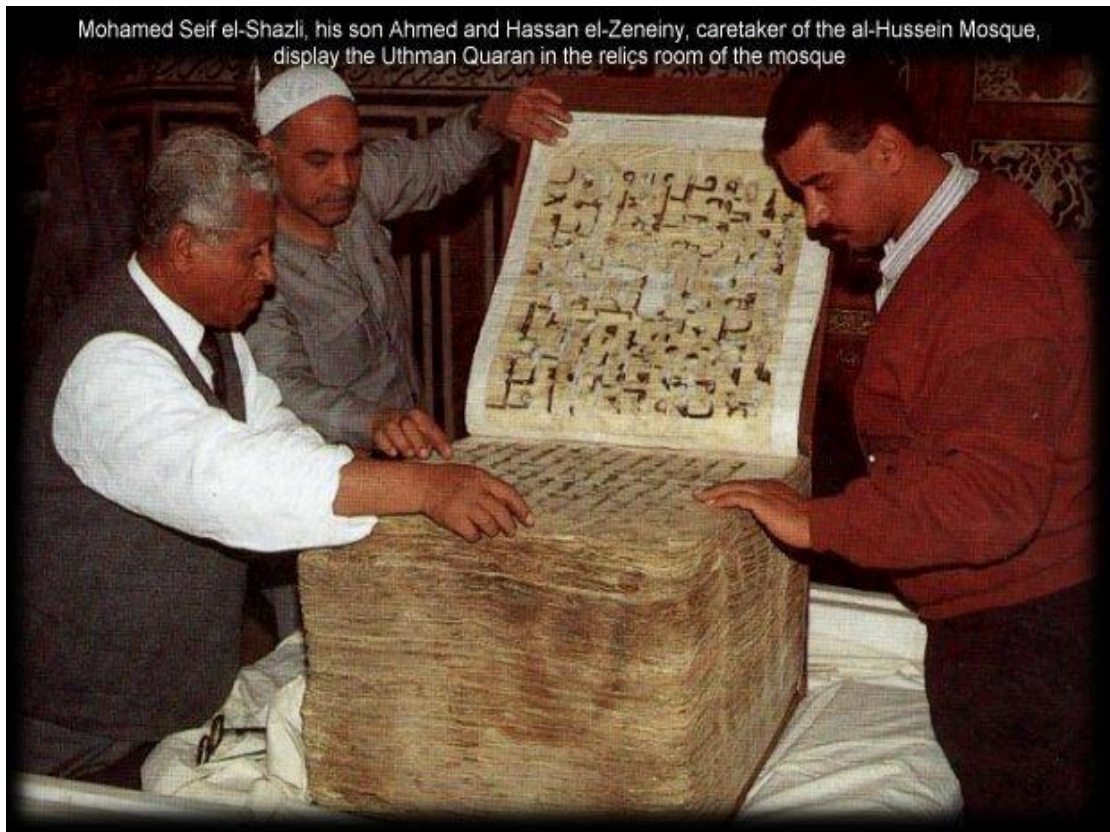
650



651

⁶⁵⁰ Facsimil de una página de Muṣḥaf 'Uṭmān del museo de Tashkent disponible en la Biblioteca de Columbia University en los EE.UU. y en el Museo Topkapi de Turquía.

⁶⁵¹ Fragmento de un manuscrito de estilo Kūfī, probablemente escrito en Medina en el siglo VII, con la azora de la Mesa, Beit al-Qur'an, Manama, Bahrain.



652

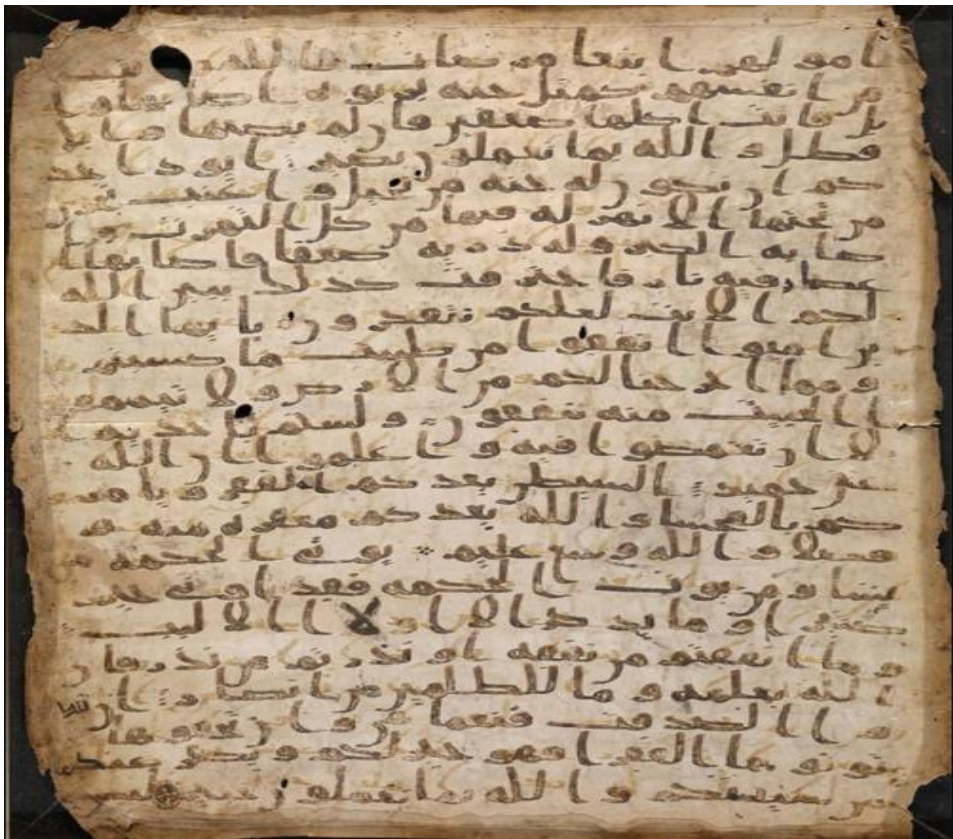
⁶⁵² Foto de Muṣḥaf ‘Uṭmān antes guardado en la Mezquita Hussein del Cairo. Extraído de Ğam‘ Al-Qur’ān de John Gilchrist, y ahora llevado a Centre Library for Islamic Manuscripts, Masjid al-Sayyida Zaynab, El Cairo, Egipto.



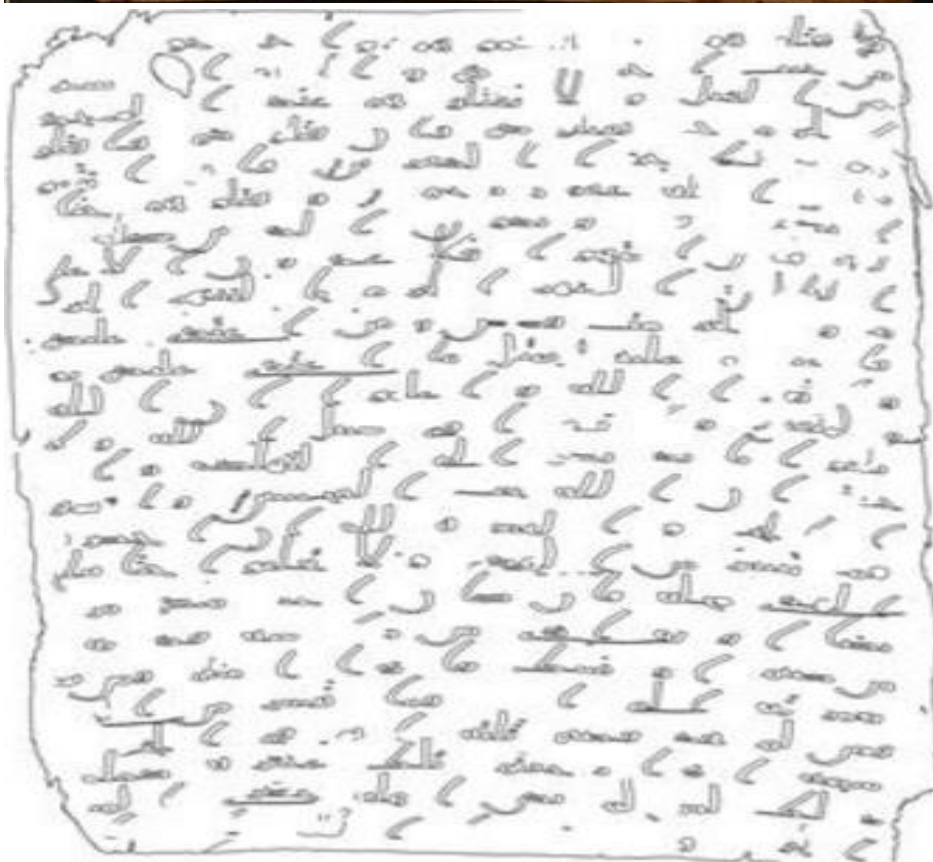
653



⁶⁵³ Unas Fotos de Muṣḥaf ‘Uṭmān guardado en el museo Topkapi de Estandul.



654



655

⁶⁵⁴ Manuscrito de Sana'a. Lado cara de un palimpsesto. Stanford '07 folio. Es parte de la azora 2 (al-Baqara).265-271.

⁶⁵⁵ Manuscrito de Sana'a. Tras los Rayos-X, el otro lado del Folio, con la azora 2 (al-Baqarah).191-196.